

الواضح في أصول الفقه

تأليف

أبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل
البغدادي الحنبلي (٥١٣هـ)

تحقيق

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة



الواضح في أصول الفقه

٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م



مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة – شارع حبيب أبي شهلا- بناية المسكن، بيروت-لبنان

تلفاكس:٣١٩٠٣٩-٨١٥١١٢ فاكس:٦٠٣٢٤٣ص.ب: ١١٧٤٦٠

Al-Resalah PUBLISHERS

BEIRUT/LEBANON-Telefax:815112-319039 Fax:603243-P.O.Box:117460
Email:Resalah@Cyberia.net.lb

فصـــولٌ

في معنى الشروطِ والصفاتِ التي يتعلَّقُ الأمرُ والنهي عليها

فصـــل

والشرط الذي أشرنا إليه هاهنا في تعليقِ الأمرِ عليه،هو كُلُّ أمرٍ عُلِّقَ وجوبُ إيقاعِ الفعلِ المأمورِ به أو الكفِّ عن المنهيّ عنه والاجتناب له به، ولَا يجبُ إيقاعُ المأمور به ولا اجتنابُ المنهيّ عنه إلا بحصولِه.

وهو تارةً يكونُ شرطاً بالمكانِ،نحو قوله: صلِّ إذا وصَلْتَ الكعبةَ.

أو بالزمانِ [نحو]: صلِّ إذا زالت الشمسُ.

أو الصفات التي ليست بأفعال العباد، كالصحةِ والقدرةِ وكمالِ العقل، فيقول: صلِّ إذا صحَّ جسمُك، أو أفاقَ ذهنُك.

وتارةً يكونُ الشرط والصفةُ من اكتسابِ العبد، مثل التطهرِ، فيقولُ: صلِّ إذا تطهَّرت. والسترةِ: صلِّ إذا استترتَ، وكفِّر إذا حنِثتَ، واعتكف إذا دخلتَ المسجدَ، وطُفْ إذا وَصَلْتَ الكعبةَ. فهذه الشروطُ والصفاتُ سواءً فيما ذكرنا من التعلُّقِ عليها وحكم الأمرِ المتعلِّق بها [٢٦٩] على ما قدَّمنا لا يختلفُ الحكمُ باختلافِها(١).

(١) انظر ما تقدم في ٢/ ٥٧٢.

فصـــل

ومن حُكم الشرطِ أنْ يكونَ مستقبلاً لا ماضياً، ولا مقترناً بالخطابِ إذا كان بلفظٍ يقتضي الاستقبالَ، نحو قوله: إذا قامَ زيدٌ فأكرمه، وإذا دخَلَ عَمْرو فاستقبله، وإذا وإن: حرفانِ للشرط يقتضيان الاستقبالَ، إذ لا معنى لقول القائل: إذا قامَ زيدٌ فاضربه، وكان حال قولِه قائماً، اللهمَّ إلا أن يُريدَ به: إنِ استدامَ القيام فرجعَ إلى قيامٍ في المستقبلِ، دونَ القيامِ الحاصلِ حينَ وجود تعلّقِ الشرطِ[1] على القيامِ.

فصـــلٌ

ومتى علِّق الأمرُ على معنى مستحيل [لم يكن ذلك][2]أمراً،

مثالُه أن يقول: صلّ إذا كان زيدٌ متحركاً ساكناً. وما هو إلا بمثابةِ قولِه: كُنِ الآن متحرِّكاً ساكناً. فإنَّه لا يكون أمراً لاستحالته، كذلك المعلق على المحال، لا يكونُ أمراً لاستحالتهِ، فما أحالَ الأمرَ المنجَّز أحالَ الأمرَ المعلَّقَ.

فصـــلٌ

ومن سبيلِ الشرط أن يكون معلوماً متميزاً للمكلَّفِ، وأنْ يكون له إلى العلم بهِ سبيلٌ، لأنَّه لا يجوزُ أن يقولَ له: صلِّ إذا اخترعتَ جسماً في السماءِ، وإذا تشاجرتِ الملائكةُ، وإن كان حملُ المرأة ذكراً أو أنثى، وإن كان زيدٌ مستبطناً للإيمانِ أو الكفرِ، وإلى أمثال ذلكَ من

---

(١) بياضٌ في الأصل، وهذه اللفظة استظهرناها من السياق.

(٢) طمسٌ في الأصل، وأثبتنا هذه العبارة وفق ما يقتضيه تمام المعنى المقصود.

الغيوبِ التي لا سبيلَ إلى علمِها، هذا هو الذي تقرَّرَ عليه حكمُ الشرعِ .

فصلٌ

ويجبُ أن يقالَ: إنَّ الصفةَ من جُملةِ الشروطِ،هو ما يصحُّ حصولهُ ويصحُّ كونُه قائماً بالمكلَّفِ أو بغيرِه من الأحياء والموات، وما ليس هذه سبيله فليس بصفةٍ، بل الحقيقةُ من اختراعِ الأجسام وما جرى مجرى ذلكَ عن الصفةِ التي هي شرطٌ، قد تكونُ صفةً للمكلَّفِ وتكونُ من كسِبه ومن غيرِ كسبِه، وقد تكونُ صفةً لغيرِهِ، هذا هو الفرق بين معنى الصفة التي هي شرطٌ، وبين الشرط الذي لم يبطل بصفة.

فصلٌ

في ذلك يفصلُ به بين الشرطِ العقلي والشرطِ الشرعي.

اعلم ـ وفّقك الله ـ أنَّ الاتفاق قد حَصَل بين الأصوليين، على أنَّ ما هو شرطٌ لحكم وصفةٍ بحكمٍ عقلي، فإنَّه لا يوجدُ ومثلُه[1] إلا وهو شرط، وذلكَ نحو وجودِ الجسمِ الذي هو شرطٌ لوجودِ حسناتهِ كلّها، وهي الأعراضُ المختصّةُ به،كالألوانِ والحركاتِ والسكناتِ والأخذِ في الجهات.

وكالحياةِ؛ التي هي شرطٌ لوجودِ العلمِ والقدرةِ وجميعِ صفاتِ الحيّ من الإدراكات.

فأمَّا الشرطُ للعباداتِ الشرعّيةِ، لا يجبُ كونُه مع مثلهِ شرطاً أبداً،

---

(١) تقدير العبارة: (لا يوجدُ مع مثله).

وكـذلـك جميع ما جُعـل شرطـاً لعبـادة من الأمكنةِ والأزمنة كمكان الاعتكافِ وهو المسجدُ، ومناسكُ الحجِّ، وأوقاتُ العباداتِ وأوصافُ المكلَّفين، فلذلكَ لم يجب كونُ شروطِ العباداتِ مأخوذةً من الشروطِ العقلية. فاعلم ذلكَ واجتنب التعويلَ على أخذِ إيجابِ الدوامِ للشروطِ الشرعيةِ، من إيجابِ ذلك في الشروط العقلية.

فصـــلٌ

في الأمر إذا تكررتْ صيغتهُ، هل يقتضي تكرارَ المُستَدعى وهو المأمور به، أم لا يقتضي التكرار؟

لم أجـد عن صاحِبنـا ولا أصحابهِ فيه شيئاً، ويقتضي مذهبهم التكرارَ من حيث إنه يقتضي بالصيغة الواحدة، فالتكرار أولى[1].

وعنـــدي أنـه يقفُ على بيانِ المستـدعي، فإن أرادَ به التـأكيدَ والتفهيمَ، لم يقتضِ التكرارَ، وإن قصدَ الاستئنافَ اقتضى التكرارَ، وإن أطلق ولم ينوِ شيئاً اقتضى التكرارَ، وأخذتُه من تكرارِ لفظِ المطلِّقِ للطلاقِ. وفيه اختلاف بين العلماء على عدة مذاهب:

---

(١) وهو ما صرَّح به القاضي أبو يعلى في «العدة» ١/ ٢٧٩، حيث قال: «لأنَّ عندنا الأمرُ الأول اقتضى التكرار، والثاني لم يفد غير ما أفاد الأول».
وخالف في ذلك أبو الخطاب حيث صرَّح بأن تكرار الأمرِ بشيءٍ واحد مثل قوله: صلِّ غداً ركعتين، صلِّ غداً ركعتين، لا يقتضي تكرار المأمور به. انظر «التمهيد» ١/ ٢١٠.
وسببُ مخالفة أبي الخطاب لجمهور الحنابلة في هذه المسألة: أنه يقولُ بأن الأمرَ المطلق لا يقتضي التكرار ابتداءً، فكان قوله هنا ناشئاً عن قوله هناك.
وانظر «المسوَّدة» ص (٢١٠).

أحدها: أنه يقتضي التكرارَ. وهو أحدُ الوجهين لأصحاب الشافعي، واختاره شيخنا الإمام أبو إسحاق الفيروز آبادي[1] رضي الله عنه.

والثاني: لايقتضي التكرار، وهو اختيار أبي بكر الصيرفي[2].

وقالت الأشعرية فيما حكاه بعضُ الفقهاء عنهم في ذلك: بالوقف إلى أن ترِدَ دلالة بِمَيْله إلى أحد محتمليه: التكرار أو مرة.

وقال القاضي أبو بكر: إنّه يقتضي تكرر الفعل، وأنه ليس على الوقف، بخلاف الأمر والعموم.

وقال أصحاب أبي حنيفة: إن كان أمرهُ في الثاني بلفظٍ يقتضي تقريرَ الأول مثل أن يذكره بالألف واللّام، فيقولُ في الأوَّلِ: صلِّ، ثم يقولُ في الثاني: صَلِّ الصلاةَ، فلا يقتضي التكرار بل تعود الألفُ واللامُ إلى الأول. [٢٧٠]

وإن كان الأمرُ الثاني تنكيراً من المأمور فيقول: صلِّ صَلاةً، أو صَلِّ. كان مقتضياً لصلاة مستأنفة[3].

---

(١)(انظر رأي أبي إسحاق الفيروز آبادي هذا في «التبصرة» ص (٥٠). وهو رأي جمهور الشافعية، انظر «الإحكام» ٢/ ٢٧١.

(٢) أي أنَّـه حَمَله على التـأكيدِ ليفيدَ ذات المعنى الأول، ولم يحمله على التأسيس لافادة معنى جديد.

(٣) قال الجصَّاص: «تكرار الأمر يوجبُ تكرار الفعل، وإن كان في صورة الأول، ما لم تقم الدلالة على أنَّ المراد بالثاني هو الأول. نحو قول القائل: تصدق بدرهم،ثم يقول له بعد ذلك:تصدق بدرهم،فيكون الثاني غير الأول» =

ومن أصحابِ الشافعي من قال بقول الأشعري، وهو الوقف.

والـذي يقتضيه ما نصرناه وحكيناه عن أصحابنا التكرار؛لأنَّ من قال: إنَّ مطلقَ الأمر يقتضي التكرارَ، يقبِّح أن يتوقفَ عن القولِ في الأمرِ المكرَّرِ بالتكرارِ.

ولا يختلفُ العلماءُ في أنَّه إذا كانَ الأمرُ الثاني بجنس ثانٍ مثل أن يقـول في الأصـل: صَلِّ، وفي الثـاني: صُمْ، وفي الثـالث: تصدَّقْ، أنه يقتضي امتثال الجميع؛ لأنَّ هذا ليسَ بتكرارٍ، وإنَّما هذه أوامـرُ متتـابعـةٌ ومتعاقبةٌ، والمخصوصُ باسم التكرارِ هو ما كانَ أمراً بجنسٍ واحدٍ، فأمَّا إذا كان أمراً بفعلين غيرين[1]من الجنس لم يكن متكرراً.

فصـــلٌ

يجمع أدلّتنا على وجوبِ التكرارِ[2]

فمن ذلـكَ: أنَّ الدلالةَ قد سبقت على أنَّ الأمرَ المطلقَ يقتضي تكـرارَ المأمورِ بهِ ودوامَه، فإذا بنينا هذا على ذلك الأصلِ كان من طريق الأولى، لأنَّ الأمـرَ المكـرَّر آكدُ في اقتضاءِ الدوام من اللفظِ

= فالأصل عندهم إذاً أن تكرار الأمر يوجبُ تكرار الفعل ما لم تقم قرينة تدلُّ على أن المراد بالتكرار التأكيد. انظر «الفصول» ٢/ ١٤٨.

(١) هكذا وردت في الأصل، ولعلَّ المراد: «متغايرين».

(٢) ظاهرٌ من هذا الاحتجاج، أن ابن عقيل يجمع الأدلة التي تؤيد رأي من قال بأنَّ تكرار الصيغة يقتضي تكرار الفعل، ولم يذكر الأدلة التي تؤيد رأيه في أنه يفيدُ الوقف.

الـواحـدِ لأنَّ أقل ما يقتضي التأكيد، وتأكيد ما يقتضي الدوام تأكيد لمقتضاه من الدوام ، فصارَ بمثابةِ المقيَّد بالتكرارِ، وهو أن يقول: أَفعل أبـداً، أو افعـل متكـرِّراً لمّا تأكد على الإطلاقِ، كان أولى باقتضاءِ التكرارِ الذي اقتضاه الإطلاقُ على أصلنا.

ومن ذلك: [قد عرفنا][1] أنَّ كل واحدٍ من اللفظين يقتضي إيجابَ فعلٍ عند الانفراد، فإذا اجتمعا وجبَ أن يقتضيا التكرارَ، كما لو كانَ بفعلينِ مختلفين، مثل قوله: صمْ وصلّ.

ومن ذلـك: أنَّ المقتضي للفعـلِ هو الأمـرُ، والثاني كالأوَّل في الإيجابِ، ثم الأول يوجبُ الفعلَ مرّةً، فالثاني يوجبُ الفعلَ أيضاً مرّةً أُخرى.

فصـــلٌ

ووجهُ ما ذَهَبَ إليه من قالَ بنفيِ التكرارِ: أنَّ أوامر الله سبحانه في القرآنِ قد تكررت، ولم تقتضِ تكرارَ الفعلِ.

قالوا: ولأنَّ اللفظ الثاني يحتملُ الاستئناف ويحتمل التأكيدَ، فلا يوجب فعلاً مستأْنفاً بالشكِّ.

فصـــلٌ

في الجوابِ عما ذكروه: أنَّ الظاهرَ في تلكَ الأوامر الشرعيةِ تركُ لأدلة.

ولا نسلِّم أنَّ ها هنا شكاً، بلِ هو ظاهرٌ، ولو كانَ في الثاني شكاً،

(١) في الأصل: «من عربنا»، ولعل المثبت هو الصواب.

لكانَ الأول لا يفيدُ استدعاءَ المأمورِ، لأنَّ اللفظينِ سواءٌ، فلما أوجبَ الأولُ الفِعْلَ مرةً، كذلك الثاني يغلبُ على الظنِّ أنَّه يوجب ما أوجَبه الأول، والتأكيدُ إنما نذهب إليه ضرورةً، والاستئنافُ هو الظاهر من استئنافِ الأمر.

فصــــلٌ

وتعلَّقَ من قالَ بالوقفِ من أصحابِ الشافعيِّ[1] وغيرهم بأنَّ الصيغةَ الثانيةَ تحتملُ التأكيدَ، وتحتمل التكرارَ والاستئنافَ، ولا ترجيحَ لواحدٍ منهما على الآخرِ، فلم يجز القولُ بأحَدِهما مع مقابلةِ الآخرِ، فوجب الوقفُ.

فصــــلٌ

وقــال القاضي الإمام أبو بكر[2]: إن قال قائل: فهلّا وقفتم في تكــرار الأمــرِ كمــا وقفتم في لفظِ الأمــرِ والعمــومِ وســائرِ ما أخبرتم باحتمالِه. قيل له:

---

(١) وهــو منســوب إلى أبي بكــر بن فورك. انظر «إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباجي ص (٢٠٦)، و«البحر المحيط» للزركشي: ٢/ ٣٩٣.

(٢) نقل الزركشي في «البحر المحيط»: أنَّ كلامَ القاضي أبي بكر الباقلاني في مسألة تكرر لفظ الأمر متردِّد، فتارةً يميلُ إلى الوقف وهو الصحيح، وتارة يقول: يقتضي إنشاءً لا متجدداً. وممن حكى الوقفَ عنه أبو الحسين البصري. «البحر المحيط» ٢/ ٣٩٣ وعلى ذلك فإنَّ ابن عقيل قد رجَّح الرأي الثاني الذي يقتضي التأسيسَ لا التأكيد، على الرغم من أنَّ القول بالوقف هو الذي يتفق مع أصول القاضي أبي بكر.

لأجلِ أنَّ كُلَّ لفظةٍ من تلكَ الألفاظ لفظةٌ واحدةٌ معرَّضةٌ ومحتملةٌ للأمـرين، والأمرَ الثاني بالفعلِ قولٌ غيرُ الأمرِ الأولِ منفصلٌ عنه، ولكلٍّ واحدٍ منهما موجِبٌ ومتعلَّق إذا انفرد، والاجتماعُ لا يخرجُهُ عن ذلك، فافترقَ الأمران.

ففيما ذكره القاضي الإمام أبو بكرٍ ـ رضي الله عنه ـ جوابٌ عما ذكره من اختار الوقفَ من هذا الفصل.

فصــــلٌ

فيما تعلّق به أصحابُ أبي حنيفة(1).

قالوا: إذا قال: صلِّ الصلاةَ، وصُمْ الصيامَ، مع تقدّم قوله: صلِّ وصُم، زالَ الإشكالُ بكون الألف واللام ترجعُ إلى المعهودِ، ولا معهودَ هنا سوى ما تقدَّم، فيصير كأنَّه قال: صمُ ذلك الصوم الذي أمرتك به فيكون اقتضاءً بذلكَ وحثاً عليه، وإذا قال: صم وصَلِّ كان أمراً بفعلٍ منكرٍ، فاقتضى الاستئناف والابتداءَ، فهو كالأمرِ الأوَّلِ.

فصــــلٌ

في الاعتراضِ على ما ذكروه

فيقالُ: إنَّه لا يزولُ الاحتمالُ لوجوه:

أحـدُها: أنهم لم يفرِّقوا بينَ أن يكونَ قد صلَّى تلكَ الصلاةَ، وامتثل الأمرَ الأولَ، وبينَ أن يكونَ ما فَعَلَ، فيجبُ أن يفصِّلوا ليَصْفو [٢٧١]

(1) انـظر: «الفصـول في الأصـول» للجصَّـاص: ٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩، و«تيسير التحرير» ١/ ٣٦١ ـ ٣٦٢، و«فواتح الرحموت» (١/ ٣٩١ ـ ٣٩٢).

لهم ما يدّعونه من نفي الاحتمالِ.

الثاني: أن قولَه: صلاة. يحتملُ مثل الصلاة، كقولِه: عرضها السماوات، كعرض السماوات، وأنه يفيدُ أن يأتي بصلاةٍ كالصلاة الأولى، فلا يصفو عوده إلى الأولى مع هذا الاحتمالِ أيضاً.

الثالث: أنه يحتمل جنسَ الصلاة، فأين زوالُ الاحتمال؟

فصلُ

في المأمورات التي يتعذر تكرُرها، فيمتنعُ ورودُ الأمرِ مكرراً إلا على وجه التأكيدِ.

وامتناعُ ذلكَ من وجوهٍ شتى:

فمن ذلك: ما يمتنعُ من طريقِ العقلِ، كالأمرِ بقتل شخصٍ، وذبح شاةٍ، فهذا مما لا يمكنُ تكراره، إذ لا يُقتل الحيُّ إلا مرةً واحدةً، ولا تُذبحُ الشاةُ إلا دفعةً، إذ لا نفس تزهق إلا واحدةً.

فإذا قال: اقتل فلانَ المشركَ، واذبح شاتَك. ثم كرَّرَ الأمرَ، لم يكن في التكرارِ إلا تأكيدَ الأمر بفعلِ المأمورِ به. لاستحالةِ قتلين في شخصٍ ما لم تعد إليه الحياةُ مَرّةً أخرى.

وكذلك كسرُ الإناء، وإتلافُ سائرِ ما إذا أُتلفَ لم يُتصوّر إعادةُ الإتلافِ له.

ومن ذلك: ما يمتنعُ من طريقِ الشرعِ، فجعلَ الشرعُ له كالإتلافِ المقدَّم ذكرهُ، وهو الأمرُ بعتق عبده، فإنه يَعتقُ بالإعتاق، ولا يتكرر إعتاقه، إذ لا بقاءَ للرقِّ في العبد بعد العتقِ، كما لا بقاءَ للحياةِ في

الحيِّ بعدَ القتلِ ، فإذا تكررَ قولهُ: اعتق، كان الثاني تأكيداً، بغير احتمال.

ومن ذلكَ:امتناعُ التكرارِ لكَوْن الأمرِ الأولِ مستغرِقاً عاماً لجميعِ ما تناولـه الأمـرُ، مثل قوله: اقتل المشركين، وصم الدهرَ، فإنَّه لا مشركين لنا بعدَ الاستغراقِ ينصرف الأمر إليهم في الثاني بعدَ استغراقِ الأمرِ الأول لهم، ولا لنا دهران فنكرِّرُ صومَهما، فلم يبقَ للفظِ وجهٌ سوى التأكيدِ.

ومن ذلكَ: أن تكونَ دلالةُ حالٍ أو عرفٍ متواضع فيما بين الآمرِ والمـأمورِ يدلُّ ذلكَ على أنَّ المرادَ بالتكرار الواحدُ غيرُ المتكررِ، أو دلالةُ حالٍ تدلُّ أنَّ المرادَ بالثاني التأكيدُ، مثل عطشان يأمر باستقائه الماء، ثم تكرر اللفظةُ،فيعقلُ منها الاستعجالُ دونَ التكرارِ.

فصـــلٌ

واعلم أنَّ التكـرارَ في الندبِ كالتكرارِ في الواجبِ، فما أوجبَ تكرارَ المأمورِ به في الأمر الواجبِ، كان تكرارهُ في الندبِ مؤذناً بتكرارِ المنـدوبِ، فكـونُ المتكـرِّرِ في الندب مندوباً، كما أن التكرار في الواجب واجب. وإنَّما كان كذلكَ لأنَّ التصريحَ بتكرارِ الندبِ يُفيدُ الندبَ إلى التكرارِ، كذلكَ الإطلاقُ المفيدُ للتكرارِ بالظاهرِ.

فصـــلٌ

واعلم ـ وفّقكَ الله ـ أنه لا يجوزُ أن يقعَ خلافٌ في أنَّ تكرارَ الأمرِ يقتضي استئنافَ فعلٍ إذا كان بعد امتثالِ الأول، مثال ذلك:

إذا قال: اضرب. فضربَ، ثم قال: اضرب. أنَّ الثاني يفيد ضرباً مُستأنفاً، لأنَّ الأمرَ الثاني لا يعودُ إلى الضربِ الأول، لأنَّ الأولَ وقَع، فلا يحتاجُ في وقوعهِ إلى أمرٍ بعدهَ، ولا يصحُّ بعدَ وقوعهِ من جهةِ الأمرِ إلا التصويبُ، والشكرُ على الطاعةِ، وموافقةُ الأمرِ، فأمّا بعد الامتثالِ، فلم يبقَ احتمالٌ يقعُ لأجله الخلاف.

فصــلٌ

وإذا كانَ الأمرُ بفعلٍ ممتدٍّ يستوعبُ للعمرِ، كالإيمانِ، كانَ الأمرُ بماضيه مستحيلاً، فإذا وَرَدَ الأمرُ به فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمِنوا﴾ [النساء: ١٣٦] كان أمراً بمستقبل وهو الاستدامة، وكان تأكيداً، لأنَّ الأمر الأول تناول جميع عُمر المكلف فلم يبقَ أن يكونَ الأمر الثاني إلا تأكيداً، وذلك مثل الإيمان، وقوله: ﴿يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا . .﴾ [النساء ١٣٦] بمعنى استديموا.

فصــلٌ

في الأمر المطلق، هل يقتضي الفور أو التراخي، أو الوقف؟

اعلم أن شيخنا ـ رضي الله عنهُ ـ أخذ من إيجاب صاحبنا الحجَّ على الفور، أن الأمرَ على الفور[1]، وقد أخذ جماعةٌ من الفقهاء مثل هذا الأخذِ.

---

(١) ذكرَ أبو يعلى في «العدة» ١/ ٢٨١، بأنَّ الأمرَ المطلق يقتضي فعلَ المأمور به على الفور عقيب الأمر، واستفاد ذلك من كلام الإمام أحمد رضي الله عنه في أنَّ الحجَّ على الفور.

واعلم أنّي ذاكرٌ في ذلـك فصـلاً ينتفـعُ به الفقيهُ، وذلـكَ أنَّ المحققينَ من أهلِ الأصولِ عابوا أخذَ الأصولِ من الفروعِ ، واعتلّوا في ذلكَ بتحقيقٍ واقعٍ يوقعُ إيجابَ القبولِ منهم.

[٢٧٢] فقالوا: إنَّ الفروعَ يحسنُ أن تبنى عليها الأصول، فلا يحسنُ بناءُ الأصول على الفروع لما قد استقرَّ من أنَّ الفرعَ ما ابتنيَ على غيرهِ، والأصلُ ما ابتني عليه غيرُه.

قالوا: ولأنَّ المسألةَ من مسائلِ الفروعِ يجبُ فيها الفورُ، لدليلٍ أوجبَ القـولَ فيها بالفورِ، فلا يجوزُ أن يوجَدَ الأمرُ المطلقُ بحكمِ اللغةِ الفورَ من فرعٍ مقيَّدٍ بقرينةٍ أو دلالةٍ أوجبت له الفورَ، ولكنني أخذتُ هذا الأصلَ من أنَّ أصلَ مذهبهِ الاحتياطاتُ في أُصولهِ وفروعهِ، ومن الاحتياط؛ التقديُم والفورُ، فمن ذلك قوله: الصلاةُ تجبُ بأوَّلَ الوقتوجوباً مستقراً، وإنَّ الزكاةَ تجب عليه بالحولِ ، ولا يُعتَبرُ إمكان الأداءِ، ويجبُ الحجُّ على الفورِ، وصومُ يومِ الشكِّ تعجيلاً، فنحنُ نستـدلُّ بهـذهِ المسائلِ الكثيرةِ أنَّها جاءت من أصلٍ له، وهو قولُه بالتعجيل والاحتياطِ والفورِ من ذلك القبيلِ ، والفرعُ إن لم يبنَ عليه لكنَّه يكونُ دليلاً على أصلِ الرجلِ ، سيّما إذا عُلِّل بالاحتياطِ، فيصير تعليلُه أصلاً.

فهـذا تحقيقُ مذهبِنا، وهو مذهبُ أكثرِ أصحابِ أبي حنيفة(١)،

---

(١) هذا قول أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصَّاص من الحنفية، حيث قالا: بأن الأمر المطلق على الفور لا التراخي.
وخالف في ذلك السرخسي والبزدوي، حيث قال السرخسي: «والذي

ومذهب أبي بكر الصيرفي، والقاضي أبي حامدٍ[1].

وذهب الأكثرون من أصحاب الشافعي[2]، والأقلون من أصحاب أبي حنيفة إلى أنَّه على التراخي، وهو مذهبُ المعتزلةِ، واختيارُ القاضي الإمام أبي بكر بن الباقلاني.

وذهب جمهورُ الأشعريةِ إلى أنَّه على الوقف.

فهذا جملة ما ظهر لنا من الخلاف.

وعن أحمد روايةٌ أنَّه على التّراخي[3].

= يصحُّ عندي من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر». وعلى ذلك فإن لأصحاب أبي حنيفة رأيين في اقتضاء الأمر المطلق للفور أو للتراخي. انظر «الفصول في الأصول» ٢/ ١٠٣، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٦، و«كشف الأسرار» ١/ ١١٣.

(١) نقل عنهما ذلك الشيرازي في «التبصرة» ص(٥٢)، وأبو حامد هو أحمد بن بشر بن عامر العامري المروذي أحد علماء الشافعية توفي سنة (٣٦٢)هـ. انظر «طبقات الشافعية » للسبكي ٣/ ١٢.

(٢) قاله الشيرازي، والغزالي، والآمدي، وأبي حامد الإسفراييني، وأبي بكر القفال، وغيرهم من الشافعية. انظر «التبصرة» ص(٥٢) و«المستصفى» ٢/ ٩، و«الإحكام» ٢/ ٢٤٢، و«البحر المحيط» ٢/ ٣٩٦، و«مختصر ابن الحاجب» ٢/ ٨٣.

(٣) ذكر هذه الرواية عن أحمد القاضي أبو يعلى، واستفادها من رواية الأثرم وقد سئلَ عن قضاء رمضان، يفرّق؟

فقال: نعم، قال الله تعالى: ﴿فعدَّة من أيام أُخر﴾.

قال أبو يعلى: «فظاهرُ هذا أنَّه لم يحمل الأمر على الفور، لأنَّه لو حمله على=

فصـــلٌ

في الدلالةِ على الفورِ

آياتُ الله دلَّت على إيجابِ المسارعةِ.

من ذلـك: قولُـه تعـالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ [البقرة: ١٤٨]، وقوله: ﴿سارعوا إلى مغفرةٍ من ربكم﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وامتثالُ الأمرِ من الخيراتِ لما فيه من حصولِ الثوابِ، واغتنامِ الوقت الصالحِ للفعل قبل الفوات.

وقوله تعالى: ﴿ما منعك ألّا تسجدَ إذ أمرتُك﴾ [الأعراف: ١٢]، ولو كان على التراخي لما حَسُن العتبُ.

ومن ذلكَ: عتبُ النبـيّ ﷺ علـى مـن دَعـاه وهـو في الصلاة فلم يُجبه، واحتجاجُه عليه بقوله: «ألـم تسمع. . . إلىقوله: ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾ [الأنفال: ٢٤][1]». فما فسحَ له في التأخيرِ إلى انقضاءِ

= الفور منع التفريق» اهـ. «العدة» ١/ ٢٨٣. والمذهب عند الحنابلة: هو أن الأمرَ على الفور وفق ما تقتضيه الرواية الأُولى عن أحمد.

انـظر «التمهيد» ١/ ٢١٥، و«المسـودة» ص (٢٤ ـ ٢٦)، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٣٨٦، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٤٨.

(١) ورد هذا من حديث أبي سعيد بن المعَلَّى، قال: كنتُ أُصَلِّي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ، فلم أُجِبْهُ، فقلت: يا رسول الله، إنّي كنت أُصلِّي. فقال: «ألم يقل الله: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ [الأنفال: ٢٤]» ثم قال: «ألا أعلمك سورة هي أعظم سورة في القرآن»؟ فقلت: بلى، فقال: «الحمدُ لله ربِّ العالمين، هي السبع المثاني، والقرآنُ الذي أوتيتُه».

أخرجه أحمد ٤/ ٢١١، والبخاري (٤٦٤٧) و(٤٧٠٣) و(٥٠٠٦)، وأبو داود =

صلاتهِ، وهذا غاية في الفور.

ومن ذلكَ أنَّ النهيَ استدعاءُ التركِ والكفِّ عن أفعالٍ مخصوصةٍ، كما أنَّ الأمرَ استدعاءُ الفعل لأفعال مخصوصة ، ثم النهيُ يقتضي التركَ على الفورِ، كذلكَ الأمر ولا فرق.

ومن ذلكَ: أنَّ الأمرَ بالشيءِ نهيٌ عن ضدِّه معنىً، وذلكَ أنَّه لا يتحققُ المأمورُ ذوُ الضدِّ الواحدِ إلا بتركِ أضدادِه، كالمأمورِ بالسكونِ، لا يمكنُه ذلكَ إلا بتركِ الحركةِ، أو بالقيامِ ، فلا يمكنُه الامتثالُ إلا بالكفِّ عن الجلوسِ والاضطجاعِ اللذين هما ضدُّ القيامِ ، والنهيُ يقتضي الفورَ، فاقتضى فعلَ ضدِّه الذي لا يصحُّ التركُ إلا به على الفورِ.

ومن ذلِك: أنَّ الأمرَ يقتضي ثلاثةَ أشياء:
اعتقاد الوجوب.
والعزم على الفعل.
وفعلِ المأمور.
ثم إنَّ الاعتقادَ والعزمَ على الفورِ، فكذلك الفعل.

ومن ذلكَ: أنَّ الأمرَ يقتضي الفعلَ، لكونِه استدعاءً له، والتراخي تأخيرٌ ليس في اللفظِ، وتخييرٌ بين وقتٍ ووقتٍ ليس في صيغةِ الأمرِ، فلا وجهَ لإثباتِ معنىً لا يتضمنُه اللفظُ ولا يظهرُ فيه.

ومن ذلكَ: أنَّ الوقتَ الأولَ الذي يلي الأمرَ، وقتٌ يحصل فيه

= (١٤٥٨)، والنسائي ٢/ ١٣٩، وابن ماجه (٣٧٨٥)، والبيهقي ٢/ ٣٦٨، وابن حبان (٧٧٧).

الإجزاءُ، ويقطعُ على أنَّه لا مفسدةَ فيه، وأنَّه يجوزُ النقلُ فيه، ويكونُ ممتثلاً، والثاني والثالثُ من الأوقاتِ تجردَ الفعلُ فيه بين أن يكونَ مفسدةً أو غير مجزىء، أو غيرَ مُوافقٍ لإرادةِ الآمر وغرضِه،ولا يجوزُ أن يطاعَ الأمرُ الموجبُ إلا بفعلٍ متحقِّق فيه ما قصد به، وذلكَ في الوقتِ الثاني والثالث مقدَّر.

ومن ذلك: أنَّ الله سبحانه لما خَصَّ هذا الوقت بإظهار صيغةِ الأمرِ فيه مع إمكانِ التأخيرِ، دلَّ على أنَّه استدعى الفعلَ عقيبه بلا فصلٍ، إذ لو أرادَ الفصْلَ لأخَّر الصيغةَ إلى الوقتِ الثاني.

فصل

يجمع الاعتراضاتِ والأسئلةَ على ما ذكرنا

قالوا: أمَّا الآياتُ، فإنَّ المغفرةَ ليس إليها طريقٌ معلومٌ فيُسارَع إليها، لكنِ الإضمارُ: سارعوا إلى ما يوجبُ لكم المغفرةَ، وذاكَ هو التوبةُ من الذنوبِ، وتلكَ على الفورِ بإجماع، لأنَّها النزوع عن الذنوب. وأما قوله: ﴿فاستبقوا﴾ [البقرة: ١٤٨]،فإنَّه أمرٌ مقيّدٌ بالتعجيلِ، وكلامُنا في أمرٍ مطلقٍ، وقولُه في حقّ إبليس: ﴿ما مَنَعك﴾ [الأعراف: ١٢]، عساه كانَ أمراً مع قرائن تعطي الإيجابَ على الفورِ، وهذا هو الظاهر.

[٢٧٣] قالوا: وأمَّا النهيُ، فإنَّه يقتضي التركَ على الدوام، فتناولَ الوقتَ الأوّل كما تناولَ سائرَ الأوقاتِ، وليس كذلكَ الأمرُ، لأنَّه لا يقتضي إلا وقتاً واحداً، وليس الأوَّلُ بأولى من الوقتِ الثاني، فكانت الأوقاتُ كلُّها سواءً.

قالوا: وقولكم: يقتضي النهيَ عن ضدِّه، فاقتضى الدوامَ من حيثُ إنه نهيٌ، باطلٌ بقـوله: افعلْ أيَّ وقت[1] شئت، فإنَّه يجوز له التأخيرُ، وإن أدَّى إلى ما ذكره.

ولأنَّه لو كان من حيث اقتضى النهيَ، لكانَ على الدوامِ، حيث كان النهيُ على الدوامِ، فلمَّا لم يكُ على الدوامِ، بطلَ أن يكونَ العملُ به بحكمِ النهي المطلقِ، لكن إن علَّقَ عليه التحريم بحكمِ النهي، فإنـه يقتضي تحريماً بحكم نهيٍّ يفوتُ به الفعلُ، وذلكَ لا يقتضي المسارعةَ، لكن يقتضي أن لا يفوتَ به الفعلُ. ومع الإيجابِ المجرَّدِ وإن كانَ على التراخي لا يفوتُ به الفعلُ.

قالوا: وأمَّا أخذكم إيجابَ الفورِ من العزمِ والاعتقادِ، فلا يصحُّ، لأنهما يجبان على الفورِ مع كونِ الفعلِ مؤخراً بصريحِ النطقِ، وهذا يَدُلّ على أنَّ الفورَ فيهما ليس بمأخوذٍ من جهةِ اللفظ، وإنَّما استفيدَ من جهـةِ أنَّ التكليفَ لا ينفكُّ عن اعتقادٍ وعزمٍ، إذ لو كانَ منفكاً منهما، لكان جاحداً أو مهملاً.

قالوا: وأمَّا قولُكم: ليسَ في الأمرِ تخييرٌ ولا تأخيرٌ، فمن أينَ جاءَ القولُ بالتراخي؟ فإنَّه باطل بقوله: اذبحْ أو اقتلْ، فإنَّه لا يتعيّنُ عليه عينٌ من أعيانِ المقتـولينَ، ولا حيوانٌ من حيوانـاتِ الذبحِ، ويكون مخيَّراً بين الأعيانِ لعـدمِ التعيينِ، كذلـكَ الإطلاقُ في الأزمانِ، لا يقتضي تعيينَ وقتٍ.

قالـوا: وينقلبُ عليكم، فيقـالُ: ليسَ في اللفظِ تعيينٌ بالـوقتِ

---

(١) في الأصل: «قرب».

الأوَّلِ ، فمن أينَ أخذتُم التعيينَ له من بينِ سائرِ الأوقات؟ والزمانُ ليسَ بمذكورٍ في الفعلِ ، وإنَّما يدخلُ شرطاً من حيثُ استحالةُ وقوعهِ في غير زمانٍ، فيجبُ أن يكونَ تابعاً للفعلِ ، والفعلُ مطلقٌ غيرُ معيَّنٍ، فكانَ الزمانُ بحسبه مطلقاً، فلا وجهَ لتعيينه إذا لم يكن لنا تعيينٌ من ناحيةِ اللفظِ.

فصـــلٌ

في الأجوبةِ عن هذهِ الأسئلةِ

أمَّا دعـواهم أنَّ الأمْرَ بالمسارعةِ عاد إلى التوبةِ لأنَّها هي التي تحصلُ بها المغفرةُ، فغيرُ صحيحٍ ، لأنَّ الله سبحانه يقول: ﴿يا قومنا أجيبـوا داعيَ الله وآمنوا به يغفِرْ لكم من ذنوبكم﴾ [الأحقاف: ٣١] فليس غفرانه مقصوراً على التوبةِ، فالطاعاتُ مكفِّرةٌ توبةً وغيرَ توبةٍ، قال سبحانه: ﴿إنَّ الحسناتِ يذهبْن السيئات﴾ [هود: ١١٤] قيل في التفسير: الصلوات الخمس يكفرن ما بينهن [1]، والأحاديث في ذلك كثيرة[2].

---

(١) ورد هذا التفسير لمعنى الحسنات، عن ابن عباس، وعثمان بن عفان، وأبي مالك الأشعري، ومحمد بن كعب القرظي، والضحَّاك، ومجاهد ومسروق. انظر «تفسير الطبري» ١٥/ ٥٠٩ ـ ٥١٩.

(٢) ومن هذه الأحاديث: حديثُ رسولِ الله ﷺ: «أرأيتم لو أنَّ نهراً بباب أحدكم يغتسل منه كلَّ يوم خمسَ مراتٍ ما تقولون؟ هل يُبقي من درنه شيئاً»؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيءٌ، قال: ذلك مثلُ الصلوات الخمسِ يمحو الله بهنَّ الخطايا» أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/ ٣٧٩، والبخاري (٥٢٨)، ومسلم (٦٦٧)، والترمذي (٢٨٦٨)، =

وقـوله: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ [البقرة: ١٤٨] مقيّد، وكلامُنا في المطلقِ، فإنه مقيَّدٌ يوجب المسابقةَ والمسارعةَ في كلِّ أمرٍ يرِدُ مطلقاً، كما إذا قال السيدُ لعبيدِه: سابقوا إلى طاعتي إذا أمرُتكم، صارتْ هذه تقدمةً توجبُ المسارعةَ إلى كلِّ أمرٍ يردُ منه في الثاني مطلقاً.

وأمَّـا قولهم: النهيُّ يقتضي التـركَ على الـدوامِ ، فكذلك الأمرُ عندنا، على أنه إنما اقتضى التركَ في كلِّ حال، لأنَّه استدعاء مطلق للتركِ، وهذا موجودٌ في الأمر.

وأمَّا قولُهم: إنَّه يبطل التعلّق باقتضاءِ النهيّ عن الضدّ، بما إذا قال له: افعل أي وقتٍ شئت، فذاكَ لا يقتضي إلا النهيَ عن التركِ في الوقتِ الذي يشاءُ الفعلَ، وأمَّا قولُكم: كان يجبُ أن يقتضيَ الدوامَ، فكذا نقول.

وأمَّا قولهم: إنَّ العزمَ والاعتقادَ يجبُ على الفورِ وإن كان الفعلُ مُتراخياً، لأنَّه متى لم يقدم العزمَ والاعتقادَ كان مهملاً. فلا يلزمُ، لأنَّ الاعتقادَ والعزمَ تابعان للفعلِ ، إذ لأجلهِ وجبا، وإنَّما تعجَّلا مع تقييدِ الفعلِ ، لأنَّ الأمرَ بهما مطلقٌ فتعجلا واختُصَّ الفعلُ دونهما بالتقييد، ولو قيّدهما الشرعُ لتقيّدا.

وأمَّا قولهم: إنّ تركهما إهمالٌ، فَتَرْكُ الفعلِ مع حصولِ الاعتقادِ والعزمِ تسويفٌ وتمادٍ.

ولأنَّه يبطلُ بما لو قيّد الاعتقادَ والعزمَ، فقال: حُجَّ في سنةِ كذا

= والنسائي ١/ ٢٣٠ ـ ٢٣١، والبغوي (٣٤٢)، والبيهقي ١/ ٣٦١، وابن حبان (١٧٢٦).

حِجّة. ولا يعتقدُ وجوبَها، ولا يعزمُ على فعلِها إلا حينَ أشهُرِ الحجِّ من تلكَ السنةِ، ولهذا من لم توجد في حقِّه شروطُ الحجِّ لا يلزمُه اعتقادٌ ولا عزمٌ لما لم يخاطب بالفعلِ، ولا يكونُ بالإخلالِ بهما مهملاً.

وأمَّا قولُهم على قولنا: ليسَ في اللفظِ تخييرٌ. باطلٌ بالأمر بالذبح، فإنَّه يتخير بين الأعيانِ، ولا تخيير، فإنَّه لا عينَ أخص من عين، إذ أغنامُ القطيعِ متساويةٌ، فأمَّا في مسألتِنا، فإنَّ الوقتَ الذي يلي الأمرَ أخصُّ من حيثُ إنه يتضمّنُ إيقاعَ الفعلِ فيه إجزاءٌ ومصلحةٌ وإرادةٌ [٢٧٤] بالإجماع، والوقتُ الثاني لا نعلم أنَّه صالحٌ، بخلافِ الأعيانِ، ولأنَّه لا يُخافُ بالعُدولِ عن عينٍ إلى غيرها فواتُ الفعلِ في العين الأخرى، وهنا يُخافُ فواتُ الفعلِ رأساً، وليس على الاحترامِ أمارةٌ تُتَوخى وتُنتظر.

وأمَّا قولهم: ونقابلِكم بأنَّه ليس في الأمرِ تعيينٌ. فلا يصحُّ، لأنَّ الأمرَ يقتضي إيجادَ الفعلِ، وإيجادُه تَضَمَّنَ إيجابَه، والوقتُ الذي يلي الأمرَ مع إزاحةِ عللِ المأمورِ فيه وصلاحيته لفعله وجوداً ووقوعاً موقعَ الإجزاء، وهذا صالحٌ لإيجاب التعيين، فأمَّا التراخي والتأخير، فلا وجَه له، ولذلكَ لا يحسُنُ اللومُ على فعلِه في أوَّلِ وقتٍ، ويحسُن العتبُ والتوبيخُ على تأخيرِهِ مع تكاملِ شروطِ الفعلِ.

فصـــلٌ

في الدلالة على فساد قول أهل الوقف، وذلك من عدّة وجوه:

أحدها: الكتاب؛ وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الله يأمركُم أنْ تَذْبَحُوا بَقَرةً﴾ [البقرة: ٦٧]، فتمادوا بقولهم: ما هيَ، ما لونُها؟ فقال النبي ﷺ: «شـدَّدوا، فشـدّد عليهم»[1] فقال الله سبحانه في آخر أمرهم: ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١]، وما كان سوى التوقف والاستفسار، وقد ذمَّهم عليه.

فإن قيل: ظاهرُ حالِهم أنهم توقفوا من غير عزمٍ ولا اعتقاد، لأنهم قالـوا في الأول: ﴿أتتخـذنا هُزُواً﴾ [البقرة: ٦٧]، وفي الأخيرِ قالَ سبحانه: ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] قيل: النقلُ يمنعُ ذلـكَ، فإنَّه رويَ في التفسير أنَّهم بلغوا بثمنها ملءَ جلدِها، ورويَ مسكهـا ذهبـاً، روي: لو أنَّ بني إسـرائيلَ ذبحـوا بقـرةً من بقـرهـم لأجزأتهم، لكنْ شدَّدوا. ولم يَذكر سوى تعمقِهم في السؤالِ، ولو كانَ

---

(١) أخرج هذا الحديث مرسلاً عن ابن جريج الطبري في «تفسيره» ٢/ ٢٠٥.
ولفظ الحديث كما أخرجه عن ابن جريج قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما أُمروا بأدنى بقرة، ولكنَّهم لما شددوا على أنفسم شدَّد الله عليهم؛ وايم الله لو أنهم لم يستثنوا لما بُيِّنت لهم آخر الأبد».
قال الشيخ أحمد شاكر: وهو مرسلٌ لا تقوم به حجة.
وذكر ابن كثير في تفسيره ورودَ هذا الحديث عن أبي هريرة مرفوعاً، ثمَّ عقَّب عليه بقوله: «وهذا حديث غريب من هذا الوجه، وأحسنُ أحوالهِ أن يكون من كلامِ أبي هريرة، كما تقدَّم مثله عن السُّدي، والله أعلم»، «تفسير ابن كثير» ١/ ١٥٩.

هناك ما هو أوفى من السؤالِ لما علَّقَ بالتشديدِ على سؤالِهم وتردّدِهم في صفاتِ البقرةِ، لم يحدث سوى التأخيرِ والتوقف، لأنَّ المتوقفَ في ذلكَ إنما يتوقفُ لطلبِ الدليلِ على جوازِ تأخيره وزوالِ المأثمِ بذلك، وليس يتوقف لطلب الدليلِ على سلامةِ تعجيلِ الفعْلِ، ويأمن من المأثمِ والعقابِ، والقولُ بأنَّ تقديم فعلِه حرامٌ، لأنَّ من قالَ بالفورِ وبالتراخي جميعاً يقولونَ: إنَّ تقديمَ فعلِه حسنٌ جميلٌ، وإنَّ القائلَ بوجوبِ تقديمه يقول: إنَّه يأثم بالتأخيرِ، والقائلونَ بالتراخي يقولون: إنْ قدَّمه فقد أدّى الواجب وبرئت ذمّتُه، والأحوطُ له في حيازةِ المثوبةِ وإبراءِ الذمَّةِ تقديمُه، فإنَّه لا يأمن الفواتَ بمفاجأة الموتِ، وإذا ثبتَ ذلكَ ثبتَ أن مُقَدِّم فعلِه ممتثلٌ للمأمورِ به بإجماعِ الأمَّةِ قبلَ القائلين بهذا، فبطَلَ ما قالوه من الوقفِ.

ويوضِّح هذا أنَّه لو وجبَ الوقفُ في ذلكَ، لكانَ المقدِّمُ لفعلهِ عقيبَ الأمرِ، مع اعتقادِ وجوبهِ وبراءةِ ذمتِه مخطئاً مأثوماً، لأنَّه لا يعلمُ ذلكَ، بل يجوزُ أن يكونَ المرادُ به التأخير [و] في هذ أيضاً خلاف الإجماع، فلو احتملَ الأمرُ في أصلِ الوضعِ الفورَ والتراخي لكان هذا الإجماعُ من الأمةِ على أنَّ تقديمَ فعلِه ليس بمحظورٍ ولا حرامٍ موجباً لحمله بدليلِ السمعِ على أنَّ سائرَ الأوقاتِ وقتٌ له، من عقيبِ الأمرِ إلى ما بعده.

فإن قالَ قائلٌ: بأنَّ تقديمَ فِعله حرامٌ لموضعِ الاحتمالِ فيه.

قيل له: فأنتَ إذاً قائلٌ بأنَّه إنما يجبُ أن يفعل لا محالةَ في وقتٍ يكون بعدَ عقيب الأمر.

فإن قال: كذاك أقول.

خالف الإجماعَ الذي وصفناه،وقيل له أيضاً: أفيجوزُ أن يتغيّر الأمرُ بطولِ عمرِ المكلفِ من بيان وقته، أو لا يجوز ذلك؟

فإن قال: ذلك جائز.

قيل: فهو إذاً حرامٌ على المكّلفِ فعلُه في سائرِ الأوقات، لأنَّه عارٍ فيها عن دليل وجوبِ فعله من كل وقتٍ منها، كما أنه عارٍ من ذلك في حال عقيب الأمرِ، وهذا يوجبُ التوقفَ عن فعلِه في كلِّ حالٍ، وأن يكـونَ إيقـاعهُ فيها حراماً وبمثابةِ إيقاعهِ عقيبَ الأمرِ به، وذلك خلافُ الإجمـاعِ وإسقاطٌ للتكليفِ، وجعلُ الأمر محرماً أبداً لإيقـاعِ الفعل، وذلك باطلٌ.

وإن قال: لا يجوزُ أن يؤخَّر بيانُه في الحالِ التي تلي حالَ عقيبِ الأمرِ، وأنَّه واجبٌ في الذمَّةِ إلى حين موتِ المكلَّفِ، أو واجبٌ إيقاعُه في وقتٍ محدودٍ معيَّن.

قيل له: فما معنى الوقفِ مع البيانِ لحالِ المأمورِ، وأنَّه في الذّمةِ أو مؤقّتٌ بوقتٍ محدود؟ والوقفُ لا يسوغُ مع البيانِ. [٢٧٥]

على أنَّ هذا البيانَ يجبُ أن يكونَ مع الأمر وحين وروده، فيبين به حالَ عقيبِ الأمرِ وأنَّها حالٌ له أم لا؟ كما يجبُ عندَه أن يتبيَّنَ في الحالِ التي تلي حالَ عقيبِ الأمرِ ليُعلمَ حكمُه مِن تعلُّقه في الذّمة أو توقيتِه، ولا مخرجَ من ذلك.

وإن قال قائلٌ: يجوزُ تأخيرُ بيانِ ذلكَ أوقاتاً كثيرة.

قيل له: فيجوزُ ذلك الشهورَ والسنين الكثيرة، وإلا فما الفرق؟ وهـذا يوجبُ صحـةَ الوقفِ فيه أبداً، وتحريمَ الإقدامِ عليه في كل وقتٍ، وذلكَ باطل.

ومما يدُلُّ على فسادِ القولِ بالوقف، ودعواه على أهلِ اللغة في أصل الوضع: علمُنا باتفاقِ أهل اللغةِ على مَدْح المُسارعِ إلى ما يؤمر به، واعتقادُهم فيه امتثالَ المأمورِ به، هذا معلومٌ من حالهم وحكمِ مواضعتهم قبـل مجيءِ الشـرعِ. وقـولهم: فلانٌ ممن يُسـارعُ إلى المرسومِ، ولا يبطىء، ولا يتراخى فيما يؤمرُ به، ولذلك ذهبَ كثيرٌ من الناسِ إلى القولِ بالفور دونَ التراخي، وإن لم يقصد أهلُ اللغةِ عندنا ما ادّعوه، ولكنهم قصدوا إلى زيادة مَدْحِ من سارعَ إلى امتثالِ أمرِ الآمرِ وبادرَ إليه، وإن كان له تأخيرُ ذلك.

ومن هذا الوَجْه مَدحَ اللهُ تعالى قوماً بذلك، فقال: ﴿يُسارعونَ في الخيرات وهم لها سابقون﴾ [المؤمنون: ٦١]، فبطل دعوى أهلِ الوقفِ.

فصـــلٌ

فيما استفدتُه من الأدَلّةِ على القولِ بالفورِ، مضافاً إلى ما تقدم ومفرداً عنه.

أنَّهم قالـوا: إنَّ لفظ الأمـرِ اقتضى إيجابَ الفعلِ، وكونهُ واجباً يقتضي إيقـاعَ موجَبـهِ، فوجب إيقـاعُ الفعلِ مع الوجوبِ، ولم يجُز تأخيره، ولذلكَ اقتضى إيقاعَ موجبيه الآخرين، وهما: الاعتقادُ والعزمُ على الفور.

فكذلكَ الفعلُ، ينبغي أن يقتضي إيقاعه[1] على الفورِ.

فاعترضَ على هذا بعضُ من لا يرى الفور، فقال: ليس حصولُ الوجوبِ مؤذِناً بإيجابِ الفعلِ حالَ حُصولِ لفظِ الأمرِ به وحينَ سماعِ لفظه، لأنه مُحالٌ، وإنما يجبُ في الثاني فإذا انفصلَ أحدُهما عن الآخر، أعني الفعلَ من لفظِ الأمر في حالٍ، جازَ في حالين وثلاث وأكثر.

وأمَّا قولُكم: إنَّ الأمرَ اقتضى تعجيلَ فعلِ الاعتقادِ الذي هو أحدُ موجبيهِ، فإنه غَلَطٌ من عدةِ وجوه:

أحدها: أنَّنا لم نقل: إنَّ الاعتقادَ وجَبَ تقديمُ فعلهِ لأجل حصول الأمرِ به فقط، ولكنْ لدليلٍ أوجَب ذلك، فإن وُجِدَ في تقديمِ الفعلِ وما يقوم مقامه، وإلا بطلَ الجمعُ بينهما.

والوجهُ الثاني: هو أنَّه لو كانَ الأمرُ المقتضي لفعلِ الاعتقادِ وإيقاعِ الفعلِ، موجباً لتقديمِ فعلِ الأمرين - لإيجابِه تقديمَ أحدِهما - لوجَبَ لا محالةَ إيجابُ تقديمِ الفعلِ المؤقَّت بما يقتضي تأخيرَه لإيجابِ الأمرِ به تقديمَ اعتقادِ وجوبِهِ، فلما اتفقَ على أنه لو قال له: قد أوجبتُ عليك إيقاعَ الصلاةِ في رأسِ الشهر أو الحَوْلِ. لم يَجُز له تقديمُ فعلها عقيبَ الأمرِ. وإن لزِمَه تقديمُ فعل اعتقادِ وجوبِها سقطَ ما قلتموه هذا.

على أنَّه إذا وجبَ عندهم إيقاعُ الفعلِ عقيبَ الأمرِ، امتنعَ وجودُ

---

(١) أي الأمر يقتضي إيقاعَ الفعل على الفور.

العـزمِ على أن سيفعـل، لأن العـزمَ عزمٌ على المستقبلِ، وتوطينٌ للنفسِ على فعلهِ، وذلـك لا يصـحُّ في الواقعِ الموجودِ، فلا وجه لقولهم: يجب تقديم الفعلِ كما يجبُ تقديمُ العزم.

اعترضه من يقولُ بالفورِ، فقال له: فما الدليلُ الموجِبُ لتقديمِ فعلِ الاعتقادِ على الفورِ؟

قال المعترضُ الذي لا يرى الفور: الدليلُ عليه أمور:

أحدها: الاتفاقُ على وجوب فعلِ الاعتقادِ على التكرارِ في جميع الأوقاتِ التي يُذكر فيها الأمر، وأنَّ الأمرَ بذلكَ ليس بأمرٍ باعتقادٍ وأخذٍ من الجنس واقعٍ في زمنٍ واحد، وإنَّما أمرٌ بالاعتقاداتِ على الدوامِ، وإذا كانَ ذلك كذلك، لَزِمَ إيقاعُه على الفورِ وفيما بعده، وفي كلِّ وقتٍ ذُكرَ الأمرُ بالفعلِ ليتمَّ كونُه على التكرارِ، ولما لم يجب الفعلُ المعتقدُ وجوبُه على التكرار، لم يلزم إيقاعُه على الفورِ وما بَعْده، وهذا واضحٌ في الفصلِ بين الأمرين.

[٢٧٦] اعترض عليه من يقول بالفور فقال[١]: ولِمَ لَمْ يجب الفعلُ على التكرارِ كما وجب الاعتقادُ لوجوبِه؟

قال: إنَّما لم يجب لأنَّ الله تعالى لم يوجب ذلكَ، ولو أوجبه للزمَ تكرارهُ.

قال: وقد يمكن أن يقال: إنَّه إنما لم يجب على التكرار، لكونه مُضراً، وقاطعاً للحرث والنسلِ والمصالح، وليس كذلك فعلُ

---

(١) مكررة في الأصل.

اعتقادِ الوجوبِ كلما ذُكِرَ الأمرُ، لأنَّه غيرُ قاطعٍ عن هذه الأمور.

قال: ومما يقتضي الفرقَ بينهما أيضاً؛أنَّ الاعتقادَ مما يتضمنه العلمُ، لوجوبِ الفعلِ لا محالةَ، والتصديق للمخبر عن وجوبِهِ وتركِ الإصرارِ على معصيته؛ وذلكَ أنَّ الأمرَ لا يستقرُّ وجوبه إلا مع العلمِ بأنَّه واجب، أو التمكين من العلمِ بذلك، فإذا أمرَ بإيقاعِ الفعلِ والتقرّب به مُعَجّلاً أو مُؤجّلاً، فلا بدَّ من إعلامِه وإشعارِه بذلك، ومتى علم وجوبه، حصل مُعْتقِداً لذلك، لأنَّ اعتقادَ وجوبِهِ ليس بأكثرَ من العلمِ بوجوبِهِ، فصارَ إفهامُ الوجوبِ متضمناً لاعتقادِ الوجوبِ، وهذا الاعتقادُ عُلِمَ من فِعل الناظر المستدلِّ على وجوبِ ما أُمرَ به، وليسَ لا يصحُّ له العلمُ بوجوبِ الفعلِ إلا بعدَ إيقاعِهِ فضلاً عن تقديمه، لأنَّه لو عَلمَ بوجوبِه واعتقدَ ذلك لصحَّ أن يتركه جملةً، ويعصي إذا علمَ وجوبَ ما وقّت بوقتٍ متأخرٍ وجبَ اعتقاد الوجوبِ معجَّلاً وتأخير الفعلِ ، ومحالٌ كونُه عالماً بوجوب الواجبِ عليه مع تأخيرِ اعتقادِ وجوبِهِ، لأنَّ نفسَ الاعتقادِ لوجوبِهِ هو العلمُ بالوجوبِ، فافترق الأمران.

قال: ولأنَّ الله سبحانه إذا أوجبَ فعلاً، فقد أخبره باستقرارِ وجوبِهِ عليه، ولزمه عند ذلك اعتقادُ كونِهِ واجباً لكي يكونَ بذلك مصدقاً لخبرِ الله تعالى عن إيجابِهِ عليه، وإلا كان مُكذِّباً لله، وشاكّاً في خَبرِه، وذلك مُحرَّمٌ بإجماعِ المسلمين، وهو لا يحتاج في تصديقِ الخبر عن إيجابِ الواجبِ إلى إيقاعِ فعلِ الواجب، فافترق الأمران.

قال: ولأنَّه متى علمَ وجوبَ الفعلِ عليه، واعتقدَ ذلك، لم يَخْلُ اعتقاده وجوبَ ذلك، وتصديقَ المخبرِ له عن وجوبه من أن يكونَ عازماً على ما اعتقد وجوبَه أو تاركاً هذا العزم، وقد اتفقَ على تحريمِ تركِ

هذا العزمِ في كلِّ وقتٍ، لأنه لا متركَ له مع ذكرِ العبادةِ إلا بالعزمِ على تركِ الواجب وكلِّ عصيانٍ، فافترق الأمران.

ومما استدلَّ القائلونَ بالفورِ أنَّهم قالوا: إنَّه لا يخلو الأمرُ المطلقُ عن التوقيتِ من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يكون بفعلِ الشيءِ على الدوامِ والتكرارِ.

أو يكونَ أمراً بالفعلِ على البدلِ، فيكون أمراً بفعلٍ غير معيَّن ليوقعَه المكلف أيَّ وقتٍ شاء.

أو أن يكون أمراً بفعل واحد لا على الجمع ولا على البدل.

قالوا: وقد اتفق على أنَّ ذلك لا يصحُّ أن يقال فيما يلزمُ على التكرار، وإنَّما الخلاف في فعلٍ واحد أو جملةٍ يصحُّ أن تقدَّمَ ويصح أنْ تؤخَّر، فسقطَ هذا الوجْهُ، وإن كان أمراً بفعلٍ على البدل غير معيَّن، بل شائعاً في جميعِ الأوقاتِ، فذلك باطلٌ، لأنَّ ما هذه حاله إنَّما هو أمرٌ بأفعالٍ مخيَّرٌ فيها، كلُّ واحدٍ منها غيرُ صاحبِهِ، يقعُ في أزمانٍ متغايرةٍ، والأمر إنما اقتضى لفظُه تعلُّقَه بفعل واحدٍ دون أفعالٍ كثيرةٍ يقع على الضَمِّ أو على البدلِ والتخيير، فلا سبيلَ إلى حَمْل الأمرِ على غير موجَبه ومقتضاه، أو أن يكونَ أمراً بفعلٍ واحدٍ معين، فإن كانَ كذلك وجب أن ينظر أيَّ الأزمانِ زمانُه الذي يجب أن يقع فيه، فإذا عرفنا أنَّ ذلكَ الزمنَ وحده هو وقته وأنَّه هو المراد إيقاعه فيه، وجب أن يكون إيقاعه فيه هو المصلحة، وإيقاعهُ في غيره مفسدةٌ غير مراد.

قالوا - أعني هؤلاء القائلين بالفور-: وقد اتفقَ الكُلُّ على أَنَّ الأمرَ

المطلقَ بالفعلِ إذا فُعِل عقيبَ الأمرِ، حَصَل به أداءُ الواجبِ وبراءةُ الذِّمة، وكان فيه المصلحةُ وموافقةُ المرادِ، وإذا ثبتَ ذلكَ من حكمِ الوقتِ الأوّلِ، عُلم أنَّ الوقتَ الثاني وما بَعْده من الأوقاتِ ليس بوقتٍ له، لأنَّ ما يقعُ في الوقتِ الأولِ من أفعالِ العبادِ، لا يصحُّ تقديمُه على وقته، ولا تأخيرُه، ولا إعادتُه بعدَ عدمِهِ، وما يقعُ في غيرِ وقتهِ من جنسهِ، فإنَّه غيرُه، وجبَ لزومُ الفعلِ على الفور.

[٢٧٧] واعترض عليهم من قال بالتّراخي بأنْ قال: أمَّا دعواكم أنَّه لا يجوزُ أن يكونَ أمراً بفعلٍ غيرِ معيَّن، وأنَّ ذلك الفعلَ قد خُيِّرَ المكلفُ بين فعلهِ وفعلِ مثلِه في غير وقته، فإنَّه عينُ الخلافِ الواقعِ، فلِمَ قلتم ذلك؟

قال: فإن قالوا: لأنَّ أمره بالفعلِ ليسَ في ظاهرِه أنك مُخَيّرٌ بينه وبين غيره.

قيلَ لهم: ليسَ في ظاهـره أنَّك مأمورٌ بواحدٍ من الجنس معيّن بوقتٍ مخصوصٍ دونَ مثله، فلا يجب أن تقولوا بذلك.

قال: ويقـالُ لهم أيضـاً: ما أنكرتم أنَّه متى قيل له: صلِّ، أو اضرب. ولم يُعَيّن له وقتاً من وقتٍ، فقد دلَّ بذلكَ على أنَّه أمرٌ بفعلٍ من الجنس غير مُعَيّن، ولم يكن مبيناً عن إيقاعه في وقتٍ مخصوص، ولا أُرِيْدَ من الجنس جزءاً مخصوصاً، وإنَّما أُرِيدَ أن يفعل جزءاً من الجنس يقع عليه اسمُ الفعلِ في أيِّ وقتٍ شاء إن علم أنه سيوقع المأمور به، كما أنَّه إذا قيل له: اضرب رجلاً، وتصدَّق على فقير. ولم يخصَّ رجلاً من رَجُلٍ، ولا فقيراً من فقير، علم أنَّه قصد إلى إيجاب

الفعلِ بغيرِ تعيين أحدٍ بعينه، وإن كُنّا نعلمُ أنَّ كُلَّ ضربٍ يُفعل في شخص، فإنَّه غيرُ الضربِ المفعولِ في غيرِه، أو ما من سبيله أن يُفْعَل في غيره، وإن لم يرد لفظُ التخييرِ بأن يقال له: اضرب من شئتَ، وهذا بيِّنٌ في سقوط ما اعتمدوا عليه.

قال: فأمَّا قولُهم إنَّ الإجماعَ قد حصل على أَنَّ تقديمَ فعلهِ مصلحةٌ، وأدَاءَ الواجبِ تبرأ به الذِّمةُ، وأنَّ ذلك دليلٌ على أنَّ ما يقعُ بعدَ ذلكَ ليس بواجبٍ ولا مصلحةٍ، فإنَّه قولٌ ظاهرُ البطلانِ، لأنَّه ليس في الإجماعِ على أنَّ تقديمه مصلحة وأداءٌ للواجب، دليلٌ على أنَّ فعلَ مثلِه وتأخيره ليس بواجبٍ ولا مصلحةٍ، وهذا هو الذي يحتاجون إليه، ولا إجماعَ فيه، فيسقط ما قالوه.

وممّا استدلَّ به القائلونَ بالفور: قالوا: لو كان على التّراخي، لم يَخْلُ من أحدِ أمرين:

إما أنْ يكونَ له تأخيرُ الفعلِ إلى غايةٍ معلومة.

أو إلى غير غايةٍ.

فإن كان إلى غايةٍ محدودةٍ، فذلكَ يوجبُ توقيته، وأن يكون كالصلاةِ الموسَّعِ وقتُها بوقتٍ مصروفٍ، وذلكَ خلافُ القولِ بالتراخي، وأنَّه لا وقتَ يشار إليه.

فيقال: إنَّ إطلاقَ الأمر يقتضي توقيتَه به، وألاَّ تمكن الزيادةُ عليه والنقصانَ منه، فبطل القولُ بذلك، وإن كان له تأخيرهُ أبداً إلى أن يموتَ بغيرِ توقيتٍ، فلا وقتَ إلا وله تركُ الفعلِ فيه، وهذا يوجب ضُروباً من المحال:

أحدها: أن يكونَ الفعلُ نفلاً، وخلافُنا في كل أمرٍ واجب، إمّا بصيغته، وإمّا بدليله، وإمّا بإطلاقه، وما أخرَجَ الواجبَ عن كونِه واجباً باطلٌ باتفاقٍ، وليس للندبِ صفةٌ يختصّ بها، إلا أنَّ له فعلَه مع الثوابِ عليه، وله تركُه، فإذا كان هذا صفةَ الواجب على التراخي، وجبَ أنَ يكونَ نفلاً، وذلك باطلٌ.

والوجهُ الآخر: أنَّ كثيراً ممن قال بالتراخي، يجعلُ المكلفَ بموتهِ قبل إيقاع فعله آثماً حَرِجاً، وذلك باطلٌ، لأنَّه تركه عندهم مع أنَّ له تركَه، فلم يجبْ تأثيمهُ.

والوجهُ الآخر: أنَّه يوجب أن يكونَ اللهُ سبحانهَ قد فرضَ فرضاً معلومَ العين، مخصوصاً في زمنٍ مجهول الآخر، لا نعرفُ غايتَه، وذلكَ بمثابةِ تكليفِ المحالِ وما لا يطاقُ، وإذا قيل ذلك بَطَل القول بالتراخي، وصحَّ أنه على الفور.

فاعترض من قال بالتراخي فقال: جميعُ ما ذكرتموه باطلٌ، سوى قولِكم: إنَّه إن مات المكلّف قبل فعله غير آثم، وقولكم: إنَّه لا يجوز أن يكون التراخي إلى غاية مُحدّدة، فصحيح لأنه لا حدَّ له، ولا نهايةَ يشارُ إليهما، وإنْ ماتَ قبل امتثاله فهو عندنا غير آثم، ويخطىءُ من قال: إني أتبيّن بموته أنه كان مُفَرّطاً.

وأمّا قولُكم: إنَّه لو كانَ له فعلهُ في كلِّ وقتٍ، وله تركُه إلى أن يموتَ للَحِقَ بالنفلِ، فإنَّه باطلٌ؛ لأنَّ النفلَ لم يكن نفلاً لأنَّه يحلُّ تركهُ، لأنَّ المباحَ له تركهُ، وليسَ بنفلٍ، ولا كانَ أيضاً نفلاً، لأنَّ فعله خيرٌ من تركـهِ،مـع تحليل تركـه، لأن الواجب الموسَّعَ والساقطَ إلىٰ

بدلٍ، فعلُه خير من تركه مع تحليل تركه في وقتِ التوسعةِ، وليس بندبٍ لو فعل فيه، بل واجبٌ، فلِمَ زعمتم أنَّ الندبَ إنما يكونُ ندباً لأجلِ ما وصفتم؟ [٢٧٨]

وما أنكرتم أن يكونَ إنَّما صارَ ندباً لِما قلتم ولأمرٍ آخر زائدٍ عليه.

قال: وإنْ قال أهلُ الفورِ: وما ذلكَ الأمر الذي لأجله وبانضمامه إلى ما ذكرنا صار ندباً؟

قال: لا يلزمنا ذكره.

قال: ثمَّ يقالُ لهم: ما أنكرتُم أن يكونَ الندبُ إنَّما كان نَدْباً، لأنَّ فعلهَ قربةً، خيرٌ من تركه، لا بشرطٍ، ولا على صفةٍ، بل لجوازِ تركهِ على كُلِّ حالٍ، وأن تكون كلُّ قربةٍ فعلها خيرٌ من تركِها مع جوازِ تركِه لشرطٍ مخصوصٍ أنْ يَدُلَّ على خلافهِ حرمَ التركُ،فليس بندبٍ، وهذه صفةُ الواجبِ على التّراخي،والواجبِ الموسَّعِ وقتهُ، والساقطِ إلىٰ بدلٍ.

وذلك أنه لا يجوز تركُ الواجبِ على التراخي إلا بأحدِ شرطين:

إما بأن يقول بفعلِ العَزم على أن سيفعلَه في المستقبل، ولا يحلُّ تركُه وتركُ العزمِ على فعلِ مثلهِ فيما بعد.

أو بأنْ يتركَه بشريطةِ أنْ يفعلَ مثلَه فيما بعد، ولا يحلُّ تركهُ إلا على أنْ يفعـلَ في المستقبلِ مثله، وكذلكَ حكمُ الواجب الموسَّعِ والساقطِ إلى بدلٍ؛ إنَّما يسوغُ تركهُ على صفةٍ وبشرطٍ يفارقُ فيها تركَ البدلِ، وإذا كانَ كذلك وضُحَ الفرقُ بين الأمرين، وبطل ما قالوه في

حدّ الندب.

قال: فإن قالَ منهم قائلٌ: هذان الشرطانِ باطلان، لا سبيلَ إلى إثباتهما لأجلِ اتفاقِنا جميعاً على أنَّ الأمرَ اقتضاءُ وجوبِ الفعلِ، إمَّا بنفسهِ أو بقرينتهِ، وأنَّ ما يقتضي وجوبَ فعلٍ معيَّن لا يوجبُ فعلَ عزمٍ على فعلِ مثلهِ بدلاً منه، ولا يوجبُ فعلَ مثلهِ فيما بعد، ولا شيئاً غيره من سائرِ الأجناسِ، وإنَّما وجبَ فعلُه بعينه، وإذا كان هذا مقتضى الأمرِ بالفعل، وكانَ الكلام في مقتضاه، سقطَ ما وضعتم، لأنَّ ما قلتموه يوجبُ التخييرَ بينَ الفعلِ وبينَ مثلهِ فيما بعد، وبينه وبينَ العزمِ على فعلِ مثلهِ فيما بعد، فلا يقتضي التخيير بينَه وبينَ مثلهِ أو بينَ خلافهِ، ولا دلَّ أيضاً على ذلكَ دليلٌ فيصارُ إليه، ولو دلَّ عليه دليلٌ لم يكنْ ذلك من مقتضى الأمرِ وإنما كان من مقتضى الدليل، فليسَ الكلامُ في مقتضى الدليل، وإنَّما هو في مقتضى الأمرِ، فبَطَل ما قلتم.

قال: يقال لهم: إنَّ ما قلتموه ساقطٌ من وجهين[1]:

أحدهما: أنَّ إطلاقَ الأمرِ بالفعلِ لا يقتضي إيقاعَ فعلٍ معيَّن من ذلك الجنسِ المذكور في زمنٍ معيَّن، وإنَّما يقتضي إيقاعَ فعلٍ واحدٍ من الجنسِ بغير عينه، وغيرِ تعيين الوقتِ، كما أنَّ قول الآمرِ: اضرب رجُلاً. لا يقتضي ضرباً معيناً في رَجُلٍ مُعَيّن، وإنَّما يقتضي فعل جزءٍ من الجنسِ في أيِّ الرجالِ شاءَ المكلّفُ.

---

(١) بيّن ابن عقيل الوجه الأول، ولم يذكر الوجه الثاني!

فليسَ لأحدٍ أنْ يدفعَ هذا بأن يقول: ليس للتخييرِ بين فعلِ أيِّ أجزاءِ الضرب شاءَ، وفي أيّ الرجالِ شاءَ لفظ، والأمرُ إنما اقتضى أمراً معيناً في رَجُلٍ معيّن، فلا وجهَ للتخيير، لأنّنا قد بيّنا فيما سلف أنَّه إذا لم يعيّن جزءاً من الفعل، ولا وقتاً له، فقد خيّره في أي جزء شاء أنْ يفعله في أيّ وقتٍ شاء بغير وجهٍ، فبطلَ ما قالوه.

قال: وأما قولهم: إنَّ الدليلَ لم يَدُلَّ على أنَّ إثباتَ العزمِ بدلاً من الفعل، فليس الأمرُ كذلك، بل قد قامَ الدليلُ عليه، وإن كان الأمرُ به لا يقتضي إثباتَ بدلٍ منه، وهو أنَّه إذا ثبتَ بما قدّمناه أنَّ الأمرَ بالفعل لا يقتضي تعجُّله، ولا يوجبُ تأثيمَ المؤخر له، ولا يقتضي أن يكون أمراً بفعلِ جزءٍ من الجنسِ في وقتٍ معين،وجبَ أن يكون أمراً بفعلٍ واحد من الجنس بغيرِ عينه، ومتى ثبتَ ذلك وجب تخييرُ المكلّفِ بين الفعلِ في كلِّ وقتٍ، وبين تركهِ وفعلِ مثلهِ فيما بعد، وإذا كان له تركهُ في كل وقتٍ لم يكن بُدّ من أن يكونَ له تركه على خلافِ تركِ النفلِ.

فصــــلٌ

في الأجوبةِ عمَّا ذكره أهلُ التراخي[1].

أمَّا قولُهم: ليسَ في الصيغةِ ما يقتضي زماناً ولا مكاناً، فكما لا يختصُّ بمكانٍ، لا يختصُّ بزمانٍ.

---

(١) تُنظر بعض هذه الأجوبة في «العدة» ١/ ٢٨٣-٢٨٩. و«التمهيد» ٢/ ٢٣٥-٢٤٠.

لا نُسَلِّم[1]، بل فيها اقتضاءٌ بإيجادِ الفعلِ في الزمانِ الذي يلي الأمـرَ بلا فصـلٍ، لأنَّ ظاهرَ اللفظِ يعطي الإيجادَ، ولا تأخيرَ في اللفظِ، ولا مهلةَ ولا تخييرَ، فكـأنَّ الأمرَ الجزمَ من حيث اقتضى الإيجـابَ النـافي للتخييرِ بين الفعلِ والتركِ، اقتضى الإيجاد عقيبَ الأمرِ بلا تخييرٍ، فلا يبقى إلا الفورُ.

ولأنَّـه ليسَ في اللفظِ ذكـرُ الاعتقادِ والعزمِ ووقتهما، ومع ذلك يجبانِ على الفورِ، وهما تابعانِ للفعلِ.

وكذلكَ النهيُ المطلقُ، لا ذكرَ للوقتِ فيه، ومع ذلك يجبُ التركُ على الفورِ.

[٢٧٩] ولمـا في الزمانِ الذي يعقبُ لفظ الأمرِ من الموافقةِ والمصلحةِ والإجزاءِ ونفي المفسدةِ، ولإجماعِ أهلِ اللغةِ والأصولِ على أنَّه وقتٌ لحصولِ الطاعةِ والامتثالِ بإيقاعِ الفعلِ فيه.

ولا نُسَلِّمُ الأصلَ، فإنَّ المكان الذي يكونُ فيه المكلَّفُ عقيبَ الأمرِ يختصُّ بالفعلِ ما لم يَكُ فيه مانعٌ يمنعُ الشرعُ من الامتثالِ فيه، كالبقعةِ النجسةِ مع كونِ المأمورِ به صلاةً، إلى ما شاكلَ ذلكَ من الأمرِ بالاعتكافِ، وهو في بقعةٍ ليست مسجداً، فيخرج ويفعل وإن كان في بقعةٍ صالحةٍ وجبَ شروعُه في الفعلِ، لكن يختصُّ المكانُ بالفعلِ تبعاً للزمانِ، إذ لا ينفكُّ بخروجه عنه من تراخٍ بزمانٍ، فلذلكَ اختصَّ بمكانِ الأمرِ.

---

(١) ورد في الهامش ما نصه: «بلغ العرض من أول الكتاب بأصل المصنف ومنه نقل».

وقصةُ عامُ الحديبيةِ مشتركة، فإنَّ عمر كان من أهل اللغةِ، وقد تعجّل الوعد[1]، وطلب ذلك، واعترض بالتأخير والتعذّر.

ولأنَّ الوعدَ بالدخولِ يخالفُ الأمر:

فإنَّ العِدةَ في نفسِ وضعها تقتضي الاستقبالَ، ومن أراد أن يُعَجِّلَ لا يعِدْ، وإنَّما تحصلُ العِداتُ بالأمورِ في غالبِ الأحوالِ لنوعٍ تعذُّرَ في الحالِ، أو لمصلحةٍ تقتضي التأخيرَ.

والأمـرُ اقتضـاءٌ، وبينَ العِـدةِ والاقتضاءِ ما يشهدُ به طبعُ اللفظِ وجوهرُ الكلامِ.

وكـذلـك لا يحسُنُ الاقتضاءُ بالعِدةِ عقب التلفظِ بها، ويحسنُ الاقتضـاءُ بالائتمارِ والامتثالِ عقيب التلفظ به، ولذلكَ لا يحسُنُ أن يسمّى من تأخرت عِدتهُ عن مجلس الوعد مخلِفاً، ويُسمّىٰ من تأخّر عن امتثالِ الأمرِ مخالفاً وعاصياً في مطَّردِ العادةِ العربيةِ، إلا فيما كان فيه دلالةُ حالٍ تقتضي التأخيرَ.

وقد شهدَ لذلكَ القرآن في قصة المأمورين بذبح البقرة لما توقفوا بنفس الاستعلامِ عن صفاتِها، ذمَّهم الشرع، فقال صلى الله عليه وسلم «شدَّدوا فشدّدَ عليهم»[2].

---

(١) حصلَ ذلكَ في الحديبية حيث قال عمر رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه وقد صدَّهم المشركون عام الحديبية: أليس قد وعدنا الله بالدخول فكيف صدونا. وقد تقدمت الإشارة إليه: ٢/ ٣٥ .

(٢) سلف تخريجه في الصفحة: ٢٦ .

ولـو قال قائـل: سنـذبـحُ بقرةً. لمَا ذُمّ بتأخُرِها، ولأنَّا لا نعلمُ المصلحـةَ في تعجيلِ الـوعـد، بل قد يكـونُ التأخيرُ هو الأصلحَ، وبـالإجماع أنَّ التعجيلَ مصلحةٌ، وما بعده من الأوقاتِ لا يؤمَنُ أن يكونَ مَفْسَدَةً.

وأمَّا التعلُّقُ بالأيمانِ فلا حُجَّةَ فيه، لأنَّ الأَيمانَ من قبيل العِدة، وقد تكلمنا عليها على أنها محمولةٌ على العرفِ، فهي مقيَّدةٌ به أبداً، ولذلكَ تقيَّدت الرؤوسُ فيها بالمأكول عُرفاً، وكذلكَ اللبسُ والركوبُ وقف على الملبوسِ والمركوبِ عُرْفاً.

فأمَّـا الأعيانُ، فلا تتخصَّص على ما قدّمنا، والوقتُ الذي يلي الأمرَ يتخصّصُ بما ذكرنا من كونِه صالحاً وغيرَ مفسدةٍ، وإن افتعلَ فيه امتثالٌ وقربةٌ، وليس في بقيةِ الأوقاتِ ما هو[صالح]إلا بتردُّد، بخلاف الأعيان، فإنه لا ذبيحةَ تختصُّ بمثلِ ذلكَ دونَ ذبيحةٍ أخرى، ولأنه لا عينَ يعدلُ غيره إلى غيرها فيعدُّ متوانياً، أو تاركاً، أو متغافِلاً، بخلافِ الوقت الأوَّلِ، لأنَّـه تخلى عن الفعـلِ بالتراخي، ولأنَّه يجبُ فيه الاعتقادُ والعزمُ، ولا عينَ يتعلّق بها حكمٌ سوى التي يذبحها ويعتقُها.

فإن قيل: فتخصيصُ الوقتِ الأولِ بما ذكرتم يعطي أنَّ بالقرينةِ الـدالّةِ على تخصص الوقت ذهبتم إلى الفور، ونحن لا نمنعُ الفورَ بقرينةٍ، وهذا تركٌ لنصرةِ المسألةِ، لأنَّا نتكلَّمُ في الأمرِ المطلق.

قيل: تخصصُ الوقتِ الأولِ بهذه الخصائصِ ليسَ بقرينةٍ، لكن شريطةٌ، ولـو جاز أن يدعى قرينـةً، لكان اعتبارُ الرتبةِ للأمرِ قرينةً، ومعلومٌ أنَّنا وإياكم نقولُ بوجوبِ الأمرِ لا بقرينةٍ، وإنْ اعتبرنا الرتبةَ في

ذلك، والله أعلم.

فصــــلٌ

اختلفَ العلماءُ في أمرِ الله سبحانهَ بالعبادةِ إذا تعلَّق بوقتٍ موسّعٍ، كالصلاة، فهل يتعلّق الوجوب بأوّل الوقت، أو بآخره، أو بالجميع؟

فذهبَ أصحابنا إلى تعلُّقِ الوجوب بجميع الوقت، من أوّله إلى آخره[1]، وأصحابُ الشافعيّ إلى أنَّ الوجوبَ يتعلّق بالوقت الأوَّل ، وأيّ وقتٍ فَعَلَها فيه، من الأولِ والأوسطِ والآخرِ، كان الفعلُ أداءً للواجبِ[2].

وقال أكثر أصحابِ أبي حنيفة: يتعلَّق الوجوبُ بآخرِ الوقت[3].

---

(١) هذا ما نصَّ عليه الحنابلة، انظر «العدة ١/ ٣١٠، و«التمهيد» ١/ ٢٤٠، و«المسودة» ص (٢٨ ـ ٢٩)، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ٣٦٩، و«شرح مختصر الروضة» ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

(٢) أي أنَّ الوجوب يتعلَّقُ بأوَّل الوقت وجوباً موسعاً، ففي أيِّ وقتٍ وقع الفعل كان أداءً لاقضاءً، سواءٌ أكان بأوله أم بأوسطه أم بآخره. وهم في ذلك لا يخالفون الحنابلة من حيث النتيجة والمآل.

انظر «التبصرة» ص (٦٠)، و«المستصفى» ١/ ٦٩، و«المحصول» ٢/ ١٧٤، و«البحر المحيط» ١/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) بين الجصَّاص في «الفصول» ٢/ ١٢١-١٢٢ أن للحنفية في الواجب الموسع رأيين:

الأول: أنَّ الأمرَ إذا وردَ مؤقتاً بوقت له أول وآخر، وأُجيزَ له تأخيره إلى آخر الوقت، فقد وجبَ في أول الوقت وجوباً موسعاً، فإذا انتهى إلى آخر الوقت بمقدار ما يؤدى فيه الفرض صار وجوبه مضيقاً. وهو معنى ما ذهب إليه محمد =

وقــال أبــو الحسنِ الكــرخي: يتعلَّقُ الــوجوبُ بوقتٍ غير معيّن، ويتعين بالفعل، كما قال الفقهاءُ أجمـعُ في الأعيان المخيرّ بينها في الكفارات[1].

وقال بعضُ أصحابِ أبي حنيفة: إذا فعلَ العبادة في أوّلِ الوقتِ كانت نفلاً يمنع وجوبُها في آخره.

ومنهم من قال: يقع مراعاةً[2].

= ابن شجاع الثلجي.

والثاني: أنّ الوجوب في مثله يتعلق بآخر الوقت، فإن أول الوقت لم يوجب عليه شيئاً، وما فعله في أوّل الوقت يكون نفلاً يمنع لزوم الفرض في آخره. وهو قول أكثر العراقيين.

وانظر «أُصول السرخسي» ١/ ٣١، و«فواتح الرحموت» ١/ ٧٣ - ٧٤.

(١) هذا ما نقله أبو بكر الجصّاص عن الشيخ أبي الحسن. انظر «الفصول» ٢/١٢٣-١٢٥.

(٢) هذه الأقوال ليست منفصلة عن قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، بأنَّ الواجبَ الموسَّعَ يتعلق بآخر الوقت بل هي لازمة لها، ذلك أنَّ الذين قالوا: بأنَّ الواجبَ الموسَّعَ يتعلقُ بآخرِ الوقت، اختلفوا في حكم الواقع في أوَّله:

فقال بعضهم: إنَّ ما فعله في أوَّل الوقت نفلٌ يمنع لزوم الفرض في آخره، مثل رجل محدث توضأ قبل مجيء وقت الصلاة فيكون متنفلاً بطهارته، ويمنع ذلك لزوم فرض الطهارة له عند مجيء وقت الفرض.

وقال الآخرون: ما فعلَه في أوّل الوقت موقوفٌ على ما يظهر من حاله في آخر الوقت، فإن لحق آخره وهو من أهل الخطاب بها، كان ما أدَّاه فرضا، وإن لم يكن من أهل الخطاب بها كان المفعول في أول الوقت نفلاً.

وهـذا مـا عنـاه ابـن عقيـل بقولـه: «ومنهـم من قال: يقع مراعاة» أي مراعاة ما يكون عليه المكلف بالخطاب في آخر الوقت. =

[۲۸۰] ووافقنا على المذهب الأول القاضي الإمام أبو بكر الباقلاني.

وما اختلف أهلُ العلمِ أجمعَ على أنَّه لا يأثم بالتأخّر عن أوله؛ من قال بالوجوب، ومن لم يقل.

واتفقوا أنَّها إذا فعلت بعد خروج الوقت كانت قضاءً، وإذا فُعلت في أوَّلـهِ كانت أداءً لا سَلَفاً، بل واقعةٌ موقع الواجب، من قال بأن الـوجوب يتعلّق بالوقت الأوّل منهم، ومن قال يتعلق بالوقت الأخير. اتفقوا على المذهب وأنها تقعُ أداءً في أوَّلهِ، قضاءً بعد خروجه.

فصــــلٌ

في اختلافِ القائلين بأنَّه واجبٌ في جميع أجزاءِ الوقت، وأنَّ له تقديمَه، وله تأخيرُه، هل له تركُه في أوَّل الوقت إلى وسطِه وآخِره ببدل يقوم مقامَه، أو لا؟ فقال منهم قائلون: إنَّه ليس له تركُه في أوّل الوقت وما يليه إلى حين وقت التضييق إلا ببدلٍ يقوم مقامه.

ولأنَّه لا شيءَ يصحُّ أن يكونَ بدلاً إلا فعل العزم على أدائه في المستقبل، إن بقي بصفة من يلزمه الفعل، وهو شروطُ التكليفِ التي يصحُّ مع وجودِها الخطاب به[1].

= انظر «الفصول في الأُصول» ٢/ ١٢٢، و«أُصول السرخسي» ١/ ٣٢

(١) هذا ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى حيث بينَّ ثمرة الخلاف بينه وبين من يقول إن الواجب يتعلق بآخر الوقت، فقال:

«. . . وليس بخلاف في عبادة، لأنا لا نجيز له تأخيرَ الفعل عن أوّل الوقت إلى آخره إلا بشرطِ العزم» أي بشرط العزم على فعله«انظر «العدة» ١/ ٣١١.

وهو رأيُ جمهور المتكلمين وفق ما قرره الزركشي في «البحر المحيط» حيث =

وقال آخرون: إنه مراعى إذا فعل في أول الوقت، لا يقال: إنه فرض ولا نفل؛ فإن دخل آخرُ الوقت على المكلّف، وهو بصفة من يلزمه الفعل تبيّنا أن ما كان فعَلَهَ في أوّل الوقت فرضٌ واجبٌ.

وإن لم يبق إلى آخر الوقت أو بقي، لكنه لم يكن على صفة من يلزمه الفعل، كان ما وقع منه في أول الوقت نفلاً لا فرضاً.

وقال قومٌ من أهل العراق: إنه نفل إذا فُعل في أوّل الوقت، وإنه نائب عن الفرض إذا بقي المكلّفُ بصفةِ من يلزمه الفعلُ في آخرِ الوقت.

فصــلٌ

في جمــعِ أدلّتنا وحُججنا، وأدلّةِ من وافقنا في أنَّ الوجوبَ يعمُّ سائرَ أجزاءِ الوقتِ؛ أوَّله، ووسَطه، وآخرهَ.

من ذلـكَ قولُه تعالى: ﴿أقِم الصلاةَ لدلوكِ الشمسِ إلى غَسَقِ الليل﴾ [الإسراء: ٧٨] فالدلوك: وقتٌ علّقَ عليه الفعلُ بالأمر المطلقِ، وهو الغروبُ، وسيقَ الأمرُ فيه إلى غايةٍ، هي الغَسَقُ، وليس يقتضي امتداد فعلِها تطويلاً لها إلى غسقِ الليلِ، فلم يبق إلا أنه أراد امتداد الوقت لابتداء فعلها في أيّ أجزاء الوقت الذي ابتداؤه الغروب، وآخره الغسق. وهو غيبوبةُ الشفق.

= قال: «وجمهور المتكلمين على أنه لا يجوز تركه إلا ببدل وهو العزم على الفعل في ثاني الحال» «البحر المحيط» ١/ ٢١٠.

ومن ذلكَ: أنَّ الوقتَ الأول والأوسطَ والأخيرَ أوقاتٌ متساويةُ الأجزاءِ، في أنَّ فعلَ الصلاةِ فيها يسقطُ به الفرضُ، ولا يسقطُ الفرضُ فيها إلا لتساويها في تعلُّقِ الوجوبِ بها وعليها، فلا يتخصصُ الأخيرُ بالوجوبِ دونَ الأوَّل مع هذا التساوي.

فإن قيل: قد يتساويانِ في الإجزاء، ويختصُّ الوجوب بواحدٍ لا سيَّما وقد اختصَّ الأخيرُ بخصيصةِ الوجوب، وهو مأثم التركِ، وإذا جازَ أن تتساوى أجزاءُ الوقتِ، ويختصُّ أحدُها بلحوقِ المأثمِ في الترك فيه، جازَ أن تتساوى الأجزاءُ ويختصّ بعضُها بالوجوبِ.

قيلَ: الأخيرُ لم يحصل المأثم بالترك فيه، لكن لمّا تعذّر الفعل بخروجه للترك فيما قبله أيضاً، صار المأثمُ ظاهراً بالترك في جميع الأوقات عند الإياسِ والتعذّرِ، وقد يظهرُ المأثمُ عنده ولا يكونُ بالتركِ فيه خاصّةً؛ كآحادِ المكلَّفين في فروضِ الكفاياتِ،ظهر الإثمُ في تركِ الآخِرِ من القومِ، وكانَ المأثمُ بتركِ الكلِّ، لا بتركِ هذا الذي ظهرَ الإثمُ بتركِه، وكذلكَ الأعيانُ في كفارةِ التخيير، وما صار هذا إلا كأصلين:

أحدهما[1] أعيانُ التكفيرِ المضمنةُ للتخييرِ بأنها تكفر ويسقط الفرض.

وعندهم أنَّ الوجوبَ لا يعمُّ الأعيانَ الثلاثةَ، بل يختصُّ بواحدٍ منها، وإن كانت سواءً في وقوعِها موقعَ الإجزاءِ وتفريغِ الذمّةِ والتكفير للذنب، والمكلفين في فروضِ الكفاياتِ الفرضُ يسقط عن الكُلِّ

---

(١) ذكر ابن عقيل أحد الأصلين ولم يذكر الآخر!

بفعلِ كلّ واحدٍ منهم، والوجوبُ لا يعمّ الجميع.

قالـوا: ويقـالُ لكم في الأوقات هاهنا ما قلتم لمن عمَّ أعيانَ التكفيرِ بالإيجابِ، وهو: أنّه لو كَان الإيجابُ عمَّ سائرَ الأوقاتِ، لوجَبَ إذا أخلَّ بالفعلِ فيها أن يأثَم بتركِ الصلاةِ في الكُلِّ، كما ادعيتم أنَّه لو كانَ الـوجـوبُ يعمُّ الأعيانَ، لأثِمَ بتـركِ التكفيرِ بالكُـلِّ إذا أخلَّ بالتكفيرِ، وكما يأثم جَميعُ أهلِ القريةِ والمحلّةِ إذا أخلّوا بفروضِ الكفايات.

قيل: تعليقُ الأمرِ على الوقتِ لا يخلو أن يكونَ تعليقَ سببٍ أو شرطٍ:

فإذا وجدَ الوقتُ الأولُ، وهو شرطٌ أو سببٌ، حَصل الوجوبُ، لأنَّ الأمـرَ هو المـوجبُ لكونِ الوقتِ شرطاً أو سبباً، فإذا دخل الوقتُ ثم حصـلَ الاتفـاقُ على أنَّـه يحصـلُ بالفعلِ فيه الامتثالُ وما يتلوه من الزمانِ، كذلكَ إلى آخر الوقت، فلا وجهَ لتخصيص وقتٍ من هذه الأوقاتِ. [٢٨١]

وكيف يُدَّعى تخصيص وقتٍ مع كونِ النصِّ عمَّ هذه الأوقاتِ، أعني الأولَ والوسطَ والآخرَ، وهل هو إلا كالعمومِ الذي لا يتخصصُ الأمرُ فيه بعينٍ من الأعيانِ.

وأمَّا دعواهم أنَّ الأخيرَ يُخَصَّصُ بالمأثَم، فلا يلزمُ من وجهين:

أحدهما: أنه لا يمتنعُ أن يقالُ: إنه لا يتخصصُ المأثمُ عند خروجِ الـوقتِ بالتركِ في الوقتِ الآخرِ، بل يعمُّ المأثمُ بالتركِ في الأوقاتِ كُلِّها، لأنَّ الله سبحانهَ وسَّعَ الوقتَ رخصةً، بشرطِ الفعلِ، لأنَّه رخصةٌ

لتسهيلِ الفعلِ على المكلّفِ، فإذا قابل ذلكَ بالتركِ، تبيّنا أنَّه ليس بأهلٍ للرخصةِ.

وما ذلكَ إلا بمثابةِ من أهملَ فِعْلَ الصلاةِ في السفرِ وتركَ الطهارةَ ولم يُصلِّ يومَ الجمعةِ الجمعةَ، ولا الظهرَ، وهو من أهملَ الظهر، ولكنَّه يصحُّ منه فعلُ الجمعةِ، فإنَّه إذا فاتت هذه العباداتُ بتركه أثمَ مأثمَ من تركَ الصلاةَ التامّةَ والطهارةَ التامّةَ، ولا تبقى عليه الرخصةُ، ويُعاتبُ على تركِ ركعتين، إذ كانت الرخصةُ في الفعلِ، فإذا فوَّتَ الفعلَ لم تتحصل الرخصة، وحوسبَ بالأصلِ.

وكذلكَ الرخصُ في فروضِ الكفاياتِ، فإذا تركَ الكُلُّ أثمَ الكُلُّ مأثم الواجبِ المتعيِّن، وسُوي في المأثمِ بينَ من تركَ تكاسلاً، وبين من تركَ اعتماداً على أنَّ غيره يفعلُها لا تكاسلاً منه، ولم نقُل: يخصُّ بالمأثم من كسِلَ ولم يفعل دون من اعتمدَ على غيره، وظنَّ أنَّ غَيره يقومُ بها فلم يفعل.

وإنّما لا يأثمُ بالتركِ في الوقتِ الأولِ والأوسطِ قبل أن يخرجَ الأخيرُ بشرط إن لم يتحصّل حَصَل المأثم، وهو أن يكونَ عازِماً على الفعلِ في الوقتِ الثاني، وهو متّسعٌ للفعلِ، والعازمُ لا يكونُ تاركاً في الحقيقةِ، لأنَّه فاعلٌ للعزمِ الممتدِّ الذي هو مقدمةُ الفعلِ، والمقربُ إليه الذي هو الأفعال المستقبلةُ، كالنّيةِ للأعمال الحاضرة.

ولو عزُبَ العزم في الوقت الأول لأَثم بالتركِ، لأنَّه يفضي إلى أن يتلقى أمْرَ الله سبحانه بغيرِ امتثالٍ ولا عزمٍ على الامتثال، مع إزاحةِ العللِ وتكاملِ شروطِ الفعلِ، وذلك غيرُ الإهمال.

وقد قيل: إنَّ الإثم انتفى بالتأخيرِ، لأنَّ في إيجابِ التقديمِ نوعَ مشقّة، لأنَّ الوقتَ يدخلُ وأكثرُ الناسِ على أشغالٍ تركُها يُفسد الأموالَ ويخاطرُ فيه بالأنفسِ، وجوازُ التركِ للعذرِ لا يدُلُّ على نفي الوجوب في حقِّ المُعْسِر والدَّين المؤجل.

وأما أعيانُ التخييرِ والأشخاصِ في فروضِ الكفايات، فإنَّ الحجّةَ فيها ظاهرةٌ لنا، وهو أنَّه لم يتخصصِ الوجوبُ بواحدٍ منها، فليكن هاهنا مثلُه في عدمِ التخصيصِ، وإنّما لم يعمَّ، كما لم يتعيّن، لأنَّ التعميمَ يزيلُ معنى توسعةِ التخييرِ في التكفيرِ، وتوسعةِ قيامِ بعضِ الأشخاصِ مقامَ بعضٍ في الكفايةِ بالبعض.

فقلنا: إنَّ الفرض يتعلّقُ بواحدٍ على طريقِ البدلِ لا بعينهِ، ويكفي فعلُ شخصٍ، أي المكلفين كان ممن هو أهلٌ للفرض.

وهاهنا إذا علقنا الوجوبَ على جميعِ الأوقاتِ، لم تزل الرخصةُ، لأنَّ الوقتَ الأولَ والثاني والثالثَ ظروفٌ لفعلٍ واحدٍ في أيِّها فعل أجزأه.

ولا يخلو من فائدةٍ ظاهرةٍ، وهي تعلقُ المأثمِ بالتركِ في الكُلّ، وحصولُ الثواب في الجميعِ؛ الأولُ إن فعل فيه، فسقوطُ الفرضِ والثوابِ، وفضلُ التقديمِ، والأخيرُ إن فعلَ فيه، فسقوطُ الفرضِ، وحصولُ الثوابِ بها، والإثابةُ بفعلِ العزمِ عليها من الوقتِ الأولِ إلى حين فعلِها في الوقتِ الآخرِ المتّسعِ لها.

وأعطينا تناولَ النصّ لجميعها حقَّه من التعميمِ، والاستغراقِ.

فصـــلٌ

في الدلالةِ على فسادِ قولِ من قال: بأنه يُفعل في الوقتِ نفلاً، لكنَّه يسقط الفرض الذي يتعلّق بالوقت الأخير.

أنَّهُ لو كان نفلاً لوَجَبَ أن تنعقدَ الصلاةُ بنيّةِ النفلِ ، فإنَّ كُلَّ صلاةٍ كانت عنـد الله سبحـانـه وفي شرعهِ على صفةٍ صحت تحريمتُها بنيةٍ بتضمنهـا على تلك الصفـة، كالفرضِ ، وسنّةِ الفرض، والجماعةِ، والجمعةِ، والقصرِ، والإتمامِ ، فلمّا لم يسقط الفرضُ بنيةِ النفلِ في أوَّلِ الوقتِ، ولا يسقطُ الفرضُ في آخره إلا أن ينويَ في أوّلِ الوقت فرضاً، بطلَ أن يكونَ نفلاً.

ويَدُلُّ على فسادِ ذلك: أنَّه خوطب بفرضٍ ، فإذا أدّى نفلاً، فقد أدَّى خلافَ ما أُمرَ به، فهو كما لو خوطبَ بصلاةٍ، فصامَ، أو بحجةٍ فصلّى.

[٢٨٢] ويدُلُّ على أنّهـا ليست نفلاً أنَّ النصَّ قد وردَ بأنَّ جميعَ أجزاءِ الوقتِ وقت لها، فكيفَ يكونُ نفلاً في أوّلِه. وهو جزءٌ من الموسّع، وليس بأن يكونَ نفلاً في أوّلِهِ بأولى من أن يكون نفلاً في آخره، مع تساوي أجزاءِ الوقتِ.

فإن أعادوا ذلكَ السؤالَ وهو تخصيصُ الأخيرِ بالمأثمِ إذا تركَها فيه فقد سبقَ الجوابُ عنه.

ويدلُّ على فسادِ هذا المذهبِ أنَّ من عَلِم أنَّ الصلاةَ في أوّلِ الوقتِ نفلٌ فنواها فرضاً، فإنَّه لم ينوِ صلاةَ وقتهِ ولا نواها على صفتها،

وليسَ لنا نِّيةٌ في أصولِ الشرعِ بتحقّقِ الفعل المنوي على خلافِ ما هو به.

فصـــلٌ

في سؤالهم

فإن قيل: تقديمُ الزكاةِ قبلَ الحولِ، والكفارةِ قبلَ الحِنث، فيهما معنى النفل، ويُجزيانِ بعدَ الحِنث، ومُضي الحول عن الفرض. وأمَّا النّيةُ، فإنَّ من نوى فرضَ وقتٍ من الأوقاتِ، وقد كان أدّاه في أوّلِ الوقتِ، وقع نفلاً بنيةِ الفرضِ.

وعنـدنا إذا نوى صومَ رمضانَ نافلةً، أو نوى حجّةً نافلةً، وعليه فرضُ الحـجِّ، انصـرف إلى الفـرضِ، فلا تصحُّ دعواكم أنه لا نية تحصل للمنوي على خلافِ صفته.

قيل: أمَّا الزكاةُ، ففرضٌ قُدِّمَ على وقته باسمِ السلفِ، لمصلحةٍ رآها المشرِّعُ، هي حاجةُ الفقراءِ، كتقديمِ الصلاةِ في بابِ الجمعِ لمصلحةِ الجامعين.

كذلك قال ﷺ في حقِّ العباس: «إنَّا استسلفنا منه زكاة عامين»[1]، ولـم يك نافلة.

---

(١) هذا الحديث بهذا اللفظ من حديث مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ، بعثَ عمرَ على الصدقة، فرجع وهو يشكو العباس فقال: إنه منعني صدقته. فقال رسول الله ﷺ: «يا عمرُ أما علمت أنَّ عمَّ الرجل صنوُ أبيه؟ إنَّ العباس أسلفنا صدقةَ عامين في عام» أخرجه الدارقطني ٢/ ١٢٤، وأبو يعلى والبزار،

ولأن سببَ الوجوب تقدّم الإخراج، وهو الغنى بالنصاب، والحولُ شرطٌ هو أجلٌ وُضع رِفقاً بالأغنياءِ، فعجِّل لطفاً بالفقراء، فما تقدّمت الزكاة على سبب وجوبها، ولا صارت بالتعجيل نفلاً.

وأما الكفَّارةُ فسبُبها اليمينُ، وقد وُجدت قبل الحِنث. قال الله سبحانه: ﴿ذلك كفارة أيمانكم﴾ [المائدة: ٨٩]، وما قدّمت على الحِنث نفلاً.

وكذلكَ لو نوى بالزكاةِ والكفارةِ نافلةً لما وقع عن الواجبِ، وأمّا نيّةُ رمضانَ والحجِّ، فلأنّهما خارجتان عن حكمِ النّيات في أصولِ العباداتِ، لانقطاعِ العبادتين.

وأما رمضان، فإنه تعيَّن عندكم لصوم الفرضِ، ولذلكَ لم يشترط له نّيةُ التعيينِ.

والحج انقطعَ بانعقادِه بمطلق النية ومبهمها، حتى لو قال: إهلالٌ كإهلالِ زيدٍ، وسأله عن نّية إحرامه،كان على ما نوى زيدٌ، وتعيَّن بعد انعقادِ الحجِّ بالإبهام، فأسقط من النيّة في المحلّين، اعتقاد النفل، وانعقد بنيّةِ الصومِ والحجِّ.

وفي الصلاةِ تعتبر نيةُ التعيينِ لفرضِ الوقت، ولا تكفي نيةُ مطلق

= وانظر «مجمع الزوائد» ٣/ ٧٩.

وورد من حديث علي بن أبي طالب بلفظ:أن العباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل الصدقة قبل أن تحل، فرخَّصَ له في ذلك. أخرجه الترمذي (٦٨٧) و(٦٧٩). وأبو داود (١٦٢٤) وابن ماجه (١٧٩٥)، والدارقطني ٢/ ١٢٣، وأحمد ١/ ١٠٤.

الفـرضِ، فإذا كانت في الـوقتِ نفـلاً في نفسِهـا، لم يكن لعدمِ انعقادِها مع حصول نيّةٍ تضاهي حالَها وما هي عليه وجهٌ، فلم يبقَ لعدمِ انعقادِها بنيّةِ النفل إلا تَجَزِّيها فرضاً.

فصـــلٌ

في الدلالة على فسادِ مذهب من قال بأنه موقوف على آخر الوقت.

فإن وافى وهو حيٌّ من أهلِ الوجوبِ، تبينّا أنَّه كان التعّبدُ واجباً.

فنُقـول: إنَّ تعليقِ الـوجوبِ بالشرطِ يفيدُ أنَّه إذا حصلَ الشرطُ حصلَ الوجوبُ، فإذا تيقّنا أنَّ الشرطَ معدومٌ لم يوجد، علمنا بذلكَ واستحال أنَّ الإيجاب للصلاة قد حَصل وثبت مع تجوز شرطه الذي علّق وجوبه[1] على وجوده لم يوجد بعد.

إذ هذا إسقاطٌ لخصيصةِ الشرطِ ووضعه.

ويقـال لهم أيضاً: إذا (كانت أجزاءُ)[2] الوقتِ جميعُها منصوصاً على أنَّ للمكلّف فعلَ الصلاة فيها لم يجز أن يكون وقوعه في بعضِها واجباً مراعى، لأنَّه خلافُ النصّ.

---

(١) في الأصل: «علق على وجوبه».

(٢) في الأصل طمسٌ واستظهرنا اللفظ من سياق العبارة.

فصــــلٌ

فيما تعلّقَ به النافون لتعلُّقِ الوجوبِ بالوقت[1].

قالوا: لو كان متعلقاً بالأول ِ، لأثَم بتركهِ فيه، وتأخيرهِ عنه بذلك الوقتِ الأخيرِ، لمَّا تحقق تعلّقُ الوجوبِ به تعلُّقَ المأثمِ بتركِ فعلِ الصلاةِ فيه، فلما لم يتعلَّق المأثمُ بتركِ الصلاةِ فيه، وتأخيرِ فعلها عنه، عُلِمَ أنَّه لم يتعلَّق به الوجوبُ.

قالوا: ولأنَّ دعوى تعلّقِ الوجوب بالوقتِ الأول، دعوى مجرّدةٌ، لادلالةَ عليها، ولا حجّةَ لقائلها، ويدُلُّ عليه؛ أنَّ جميع أجزاءِ الوقتِ وسطاً، وأخيراً، كالوقتِ الأوّل في كونِ الكُلّ أوقاتاً وأزمنةً، ولا خصيصةَ في واحدٍ منها إلا الأخير[2]، ويعنون بذلك خصيصةَ المأثمِ بالتركِ فيه.

---

(١) يقصـدُ تعلق الوجوب بالوقت الأول، والأدلة التي ساقها ترشد إلى ذلك، والقول بتعلق الواجب الموسع بالوقت الأوّل، نسبه أبو الحسين في المعتمد إلى بعض الناس، ونسبه آخرون إلى بعض الشافعية، والذي قرره محققوا الشافعية أنَّ هذا القول لا يعرف في مذهب الشافعي، إذ الوقت موسّع، ولا يعتبر قضاءً أداءُ الواجب الموسَّع بعد فوات الوقت الأول.
انظر «المعتمد» ١/ ١٢٥ و«البحر المحيط» ١/ ٢١٣.

(٢) أي فله مزية على الوقتِ الأوَّل والأوسط كون ترك أداء الواجب في الوقت الأخير، مدعاةٌ إلى ترتب الإثم، إذ إنَّ انقضاء الوقت الأخير ينبيءُ عن خروج وقت الواجب الموسّع وهذا ما لا يتحقق في الوقت الأول والأوسط.

فصـــلٌ

في الأجوبةِ عما تعلقوا به

فمن ذلك: أنّا قد بيّنا علةَ عدمِ الإثم من جهةِ أنَّ جوازَ التأخيرِ [٢٨٣] توسعـةً لمكانِ العذرِ والمشقةِ اللاحقةِ، مع كونِ الصلاةِ فرضاً على الأعيانِ، وأشغال الكُلّ مختلفةً، فلو لم يوسَّع لهم وقتُ الفعلِ، لشقَّ إن بادروا إلى الفعلِ كافّةً، وأثموا إن أخَّروا.

ولأنَّ العزمَ على الفعلِ كانَ تعبُّداً شاغلاً للوقتِ، ممتدًّا إلى حينِ الفعلِ، وعزمُ المكلّفِ صالحٌ لرفعِ المأثمِ في بابِ التروكِ إذا ندِمَ على الماضي، وعزمُ المكلّف على التركِ في المستقبل مُسقطٌ مأثمَ الماضي.

وكذلك قضاءُ رمضان، والدّيونِ المؤجلةِ، لا يأثم بتأخيرها مع وجود العزمِ على الفعلِ في ثاني الحال، وكذلك الكفارات.

ولأنا لا نخصِّص الوجوبَ بالوقتِ الأوّل، فيلزمُنا ما تعلقوا به من نفي المـأثم، بل نقـول: الـوجـوبُ عامٌّ في الـوقتِ الأوّلِ والأوسطِ والأخيرِ، وأمَّـا الـدليل على تعلُّقِ الوجوبِ بالوقت الأول، فقد سبقَ ويتناوله الأمرُ، ووقع الفعل فيه موقعَ الإجزاء، وتساوي الأوقات حجّة لنا، حيث عمّمناها بالوجوبِ لتساويها.

والتخصّص بالمـأثمِ فلا نسلّمـه، بل يعمُّ الأوقـات التي عمَّها بالتركِ، ولو سلّمه من خصَّص المأثم، كان جوابهُ عنه: أنَّه الوقتُ الذي يضيقُ فيه الأمرُ بالفعلِ، وزالت التوسعةُ، ولم يبقَ للعزمِ مجالٌ، لأنَّه لا يزالُ العزمُ بدلاً عند قومٍ، ومتطرقاً به عند قوم، إلى أن لا يبقى

سوى وقتِ الفعل، فلا يبقى خطابٌ إلا بالفعلِ ونيتهِ المتخصّصةِ به، فإذا لم يأتِ بها تحقّق المأثمُ على إخلاءِ الوقتِ عن وظيفته، كما كانَ المأثمُ يلحقُ في الوقتِ الأوّلِ والأوسطِ بإخلالِ المكلّفِ بوظيفتهِ من العزمِ.

فصـــلٌ

فيما تعلّق به من قال: إنَّ الوجوبَ يتعلَّقُ بوقتٍ من الأوقاتِ غيرِ معيّن.

قال: لما كانَ المكلَّفُ مخيّراً في الأوقاتِ كلِّها، صارت الأوقاتُ كالأعيانِ المخيّر بينها في كفاراتِ التخيير.

يقـال: فيما قدَّمنا من الدلالةِ على تعميمِ الوجوبِ، كفايةٌ عن الجوابِ، وأمَّا أعيانُ الكفاراتِ، فهي الحجةُ عليهم، لأنَّ الكفارةَ واجبةٌ عليه، وإنْ خيَّرناه في أعيانِها فيجبُ أن نقول بأنَّ الصلاةَ واجبةٌ وإن خيّرناه في أوقاتها.

فصـــلٌ

يفرد الكلامِ في العزم فإنَّه المعتمد في هذه المسألة.

اعلم أنَّ قومـاً يجعلونـه بدلاً عن الفعـل في الـوقت الأوّل[1]، ويقولون: إنه المانع من حصول المأثم بالتأخير.

---

(١) رأي جمهور المتكلمين أنه لا يجوز ترك الواجبِ في الوقت الأول إلا ببدل، وهو العزم على الفعل في ثاني الحال. انظر «البحر المحيط» ١/ ٢١٠.

فيقال لهم: لو كان بدلاً لسدّ مسدّ البدل، كسائرِ أبدالِ الشرعِ، كالماءِ عن الترابِ، والإطعامِ عن الصومِ، والصيامِ عن العتقِ، والصومِ عن الدّمِ في الإحرامِ، فلما لم يسُدَّ مسدَّ البدلِ، بل كان في الذّمةِ بحالهِ، بطل كونُه بدلاً، فقالوا: إنّما هو بَدَلٌ عن تقديمِ الفعلِ وتعجيله، لا عن أصلهِ، فإذا عزمَ كانَ عزمهُ بدلاً عن تقديمِ الفعلِ في كلِّ وقتٍ كان فيه عازماً على الفعلِ في الوقتِ الذي يليه.

فصارَ كأنَّ الشرعَ يقول للمكلّف: لكَ تأخيرُ الفعلِ عن الوقتِ بشرطِ أن تكون فيه عازماً لا مُهملاً.

قال لهم المعترض عليهم: فأينَ لنا بدلٌ عن وصفِ فعلٍ لا عن أصله، والتقديمُ وصفُ الصلاةِ.

فأجابوا: بأنَّ لنا مثلَ ذلكَ بصحيحِ النقلِ، ولا علينا من منعَ بمذهبِ من لم يعلم ذلك بالنقل، وهو الفديةُ الواجبةُ على الحاملِ والمرضعِ إذا خافتا على الجنين والرضيع، ويجب إطعام مسكين عن كل يوم، والصوم واجبٌ في الذّمّة، فلم تكن الفديةُ بدلاً عن أصل الصوم، لكن عن تأخيره، فكما لم يخلُ الوقتُ الأولُ في بابِ الصلاةِ عن عزم، لم يخلُ زمانُ رمضانَ عن إطعامٍ هو بَدَلٌ عن الصومِ فيه، لا عن أصلِ الصومِ، وكفاراتُ الإحرامِ، وسجودُ السّهوِ بدلٌ وجُبران عن وصفِ الصلاةِ لا عن أصلها.

وكذلكَ من وجبَ عليه عبادةٌ يعجزُ عن أدائها، وعن قضائِها إلى حين الموت، كان عزمه على فعلِها إن صحَّ مسقطاً مأثَم الترك، ولا

يسقطُ أصلُ الخطابِ بها حتى إنه لوصحَّ[1] وجبَ قضاؤها.

وكذلك سجودُ السهوّ بدلٌ وجبرٌ، قد يجبُ عن تقديم ِ واجبٍ أو تأخيرهِ، لا عن أصلهِ.

قالوا: فإن قيل: أينَ لنا أعمالُ قلوبٍ نابت عن أعمال الأركان؟ وهل العزمُ إلا فعلُ القلب؟!

قيل: وما الذي هوَّن أفعالَ القلوب، وبها تصحُّ الأعمال، وتحبط [٢٨٤] الأعمـال، وتجب الأعمـال؟!، فالنياتُ أعمـالُ القلوبِ، وبها تصحُّ العباداتُ، والندمُ أعمالُ القلوبِ، ويَجُبُّ ما قبله من الأعمال وتعضدُه العزوم بصحّةِ التوبةِ الماحيةِ لما قبلها، واعتقادُ الكفرِ يُحبطُ كلَّ صالحٍ تقدَّمه من أعمالِ الجوارح والأركانِ، فلِمَ لا جاز أن يقعَ بدلاً عن إيقاع الفعل في زمانٍ دون زمانٍ؟!

فصـــولٌ

القضاء، والإعادة، والفوات. وهل تجب بأمرٍ ثانٍ، أو بالأمر الأول؟، وهل يسقطُ الخطابُ بفواتِ وقته؟، وهل يسقط بكلِّ عذرٍ، أو تختلف الأعذار في الإسقاط وبقاء الخطاب.

فصـــلٌ

في معنى الفوات

اعلم أنَّ الفواتَ اسمٌ لا يستعمل بالاتفاق إلا في فعلٍ مأمور به،

---

(١) أي لو تعافى ذاك العاجز عن أداء الفعل، لوجب عليه أداؤه ولا يسقط عنه.

موقّت بوقت، خرجَ وقتهُ ولم يفعلْه المأمورُ، فأمَّا الواجبُ على التّراخي والموسَّع وقتُه، إذا تُركَ في وقتِ توسعتِه، فلا يقالُ: فائت.

فتحقق من هذا: أنَّ الفواتَ مُضيُّ وقتِ العادةِ المحدودةِ، وهذا حدٌّ يخصُّ باب العبادة، وإن أردتَ العمومَ قلت: خروجُ وقتِ الفعل المأمورِ به، الموقَّت.

فصـــلٌ

والفائتُ: الفعلُ الخارجُ وقتهُ الذي أُمِر به فيه.

فصـــلٌ

والإعادةُ اسمٌ لمثلِ ما بطلَ وفسدَ من العباداتِ على وجهِ البدلِ عنـه، والإفسـادِ لهـا، إمـا بسبب من جهته، مثلِ الوطء في الحج، والصومِ، أو الكلامِ أو الحدثِ في الصلاةِ

أو بسبب يطرأ لا من كسب المكلّف.

ولا يوصفُ هذا الفعـل المـوقع عن المفسدِ قضاءً، لكونه بدلاً مفعولاً في وقت العبادة، لكن الغالبُ عليه اسمُ الإعادة.

فصـــلٌ

فأمّا القضاءُ: فاسمٌ لفعلِ مثل ما فات بخروجِ وقتهِ المحدَّدِ به. فكانَ الفرقُ بين الإعادةِ والقضاءِ، أنَّ الإعادةَ فعلُ مثلِ ما فسدَ لكنّه في وقتِ العبادةِ.

والقضاءَ اسمٌ لفعلٍ، هو مثلُ العبادةِ المؤقته التي خرج وقتها.

فصــلٌ

والأداءُ: فعلُ كلِّ مفعولٍ موقَّتٍ في الوقتِ الذي عُرِفَ به، موسّعاً كان أو مضيّقاً.

فصــلٌ

إذا خرج وقت العبادة وفات فعلها، لم يجب قضاؤها إلا بأمرٍ ثانٍ[1].

وبـه قال أكثـرُ الفقهاءِ والمتكلمين. وأصحاب الشافعي في أحدِ الوجهين[2]، والقاضي أبو بكر والمحققون من الأصوليين، وذهب بعضُ أصحاب الشافعي إلى أنه تجب بالأمر الأول، ولا تسقط بفوات الوقت.

وظـاهـرُ كلامِ صاحبِنـا أنَّـه يسقطُ الأمـرُ بالجنـونِ، ولا يسقطُ بالإغماءِ، والحيضِ والمرضِ[3].

---

(١) هذا ما اختاره ابن عقيل، من أن العبادة التي فات وقتها تسقط ولا يجب قضاؤها إلا بأمر ثان، وهو ما نصره أبو الخطاب في «التمهيد»، ورجحه ابن تيمية في «المسوَّدة».
وخالف في ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة» حيث قال: «إذا كان الأمرُ مؤقتاً بوقت ففاتَ الوقت، لم يسقط الأمر بفواته، ويكون عليه فعله بعد الوقت، . وبذلك الأمر الأول».
انظر «العدة» ١/ ٢٩٣، و«التمهيد» ١/ ٢٠٥، و«المسوّدة» ص (٢٧).

(٢) وهو رأي المحققين من الشافعية وفق ما قرره الآمدي في الإحكام، انظر «التبصرة» ص (٦٤)، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٦٤، و«المستصفى» ٢/ ١٠.

(٣) نقلَ القاضي أبو يعلى في «العدة» (١/ ٢٩٣)، عن الإمام أحمد ما يومىءُ =

فصـــلٌ

يجمعُ الأدلّةَ على أنَّه لا يجبُ إلا بأمرٍ ثانٍ، سواءٌ كان تركهُ لعذرٍ مانعٍ أو لغير عذرٍ.

فمن ذلك: أنَّ الله سبحانَه إذا علَّق العبادةَ بوقتٍ، فلا تخلو من مصلحةٍ تختصّ الوقتَ، وخصيصةٍ تعودُ بالنفعِ العاجلِ والآجلِ، أو لمشيئةٍ وإرادةٍ علَّقها بذلكَ الوقتِ، ونحنُ لا نعلم أنَّ غيرَ ذلكَ الوقتِ كالـوقتِ في حصولِ المصلحةِ في فعلهِ ونفي المفسدةِ، ولا الإرادة والمشيئة، فيصيرُ ما بعد الوقتِ في نفي المصلحةِ وتجويزِ المفسدةِ كما قبلَه من الأوقاتِ، ويصيرُ مثالُ ما إذا قيَّد حكيمُ الطبِّ شربَ الدواءِ بوقتٍ ففاتَ لا نعلمُ أنَّ شربَهُ بعَد خروجِ الوقت سادٌّ مسدَّ شربهِ في الوقت في جلبِ(1) مصلحةٍ ولا نفي مفسدة.

وكذلك إذا عُلِّق الأمرُ بشرطٍ مثل استقبالِ قبلةٍ، أو طهارةٍ، أو ستارةٍ، ففاتَ الشرطُ وتعذّرَ، لم يجز أن يُقدِمَ على الفعلِ بعد تعذُّرِ شرطهِ.

وكذلك إذا خُصَّ الفعلُ والعبادةُ بمكان، فتعذرَ المكانُ، لم يقم

= أن الأمر المؤقت بوقت، لا يسقط بفوات وقته ويجب الفعل بالأمر الأول، فقال: «وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله في الرجل ينسى الصلاة في الحضر، فيذكرها في السفر: «يصليها أربعاً، تلك وجبت عليه أربعاً» قال أبو يعلى: فأوجبَ القضاء بالأمر الأول، الذي به وجبت عليه في الحضر؛ لأنه قال: تلك وجبت عليه أربعاً، معناه حين المخاطبة. اهـ.

(1) في الأصل: «باب».

غيرهُ مقامَه لتعذُّره.

وعلّةُ ذلكَ كُلِّه أنَّا لا نجوّزأن نُقدمَ على إقامةِ وقتٍ مقامَ الوقتِ الذي نصَّ عليه الشرعُ، لأنَّا لا نأمنُ مواقعةَ المفسدةِ في ديننا ودنيانا.

وما صارَ إبدالُ وقتٍ بوقتٍ مع عدمِ العلمِ بمساواةِ الوقتِ الثاني للوقتِ الأول، إلا كمن أقامَ فعلا في زيدٍ مقامَ فِعْلٍ في عمروٍ، والوقوفَ بمزدلفة بدلاً من الوقوفِ بعرفة، وصومَ غيرِ رمضانَ بدلاً من صومِ رمضان.

ومن ذلك: أنَّ الإيجابَ يتعلَّقُ بأعيانٍ وأزمانٍ، ثم إنَّ الفرضَ لو تعلَّقَ بعينٍ عتقاً في رقبةٍ، أو زكاة وتضحيةً في شاةٍ أو بقرةٍ، لسقطَ [٢٨٥] الخطابُ بفواتِ العين، ولم يتبدّل بعينٍ أخرى إلا بدلالةٍ، كذلكَ إذا عُيّنت العبادةُ بالزمانِ ولا فَرْق.

والجامعُ بينهما: المصلحةُ المتحققةُ، أو المشيئةُ عند من لم يعتبر الأصلحَ، وكلاهما لا يمكنُ تعديتهُ إلا بدلالةٍ تقومُ مقامَ الدلالةِ الأولى في التعيين.

ومن ذلك: أنَّ الأصلَ قبلَ الإيجاب عدمُ إيجابِ الفعلِ في الزمان، وأما إذا فاتَ الزّمانُ المعيّن عُدنا إلى الأصلِ، فلا نعلمُ تعلّقَ الوجوبِ بوقتٍ ثانٍ إلا بدليل.

ومن ذلك: أنَّ الأمرَ استدعاءُ الفعلِ، والنهيَ استدعاءُ التركِ، ثمَّ إنّه لو عيَّن وقتاً بنهي، ثمَّ فاتَ ذلكَ الوقتُ الذي عُيِّنَ التركُ فيه، فإنَّه لا يقومُ مقامهَ وقتٌ للترك، كذلكَ الأمرُ ولا فرق.

مثالُهُ لو قال: اترك البيعَ وقتَ النداءِ من يوم الجمعة، واترك الاصطيادَ إذا دخلت الحرمَ أو أحرمت. ثم إنَّه باعَ وقتَ النداءِ، واصطادَ في الإحرامِ، ففاتَه التركُ وأراد أن يتركَ البيع بعد خروجِ وقتِ النهي، وكذلكَ أراد أن يصطادَ بعد خروجِ وقتِ تحريمِ الاصطياد، لم يكن هذا سادّاً مسدَّ التركِ الذي فاتهَ في ذلكَ الوقتِ المخصوصِ، كذلك هاهنا.

ومن ذلك: أنَّ الوقتَ الذي عُلِّقَ عليه الفعلُ مقصودٌ بالفعل، ولذلك يأثمُ بالتأخرِ عنه، ويحصلُ الإجزاءُ والثوابُ والائتمارُ بالفعلِ فيه، فمدّعي أنَّ ما بعده من الأوقاتِ مثلُه بعَد فواتهِ في قيامهِ مقامه، فعليه الدليلُ.

ومن ذلك: أنَّ الصيغةَ ليس فيها ذكرُ أبدالٍ للوقتِ بغيره عند الفوات، ولا أمرٍ بالقضاءِ، ولا من ناحيةِ الشرع تُعطي أنَّ للوقتِ بدلاً، ولا أنَّ الإيجابَ باقٍ بعدَ الفواتِ مع كونه عَرَّفَ الفعلَ بوقتٍ معين، فإيجابُ القضاءِ لا دليلَ عليه، ولا بُدَّ من طلبِ دليل.

ومن ذلك: أنَّ أصولَ الشريعةِ منقسمةٌ إلى فعلٍ يجبُ قضاؤه كالصلوات وصومِ رمضان، وفِعلٍ لا يجبُ قضاؤه كالجمعةِ والجهادِ، فليس يمكنُ حملُ هذا الفعلِ الموقَّتِ على أحدهما دونَ الآخر إلا بدلالة.

فإن قيل: المكانُ لا يعدمُ فيفوت، فكذلكَ لم يجب القضاءُ ولم يجز إيجابُ الفعلِ في غيره، والزمانُ يفوت، فكذلكَ جعلنا غيرَه قائماً مقامه.

قيل: كلامُنا في زمانٍ، وذلك يفوتُ.

فصــــل

فيما تعلقوا به

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها، فليُصلّها إذا ذكرها»[1]، فذلك وقتُها، لا وقتَ لها غيره، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتُكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم»[2]، ومن فاته الوقتُ الأول لعذرٍ، فهو مستطيعٌ للفعلِ في وقتٍ ثانٍ.

ومن ذلكَ قولَهم: إنَّ أوامرَ الشرعِ كلَّها على إيجابِ قضاءِ ما فات منها، فدلَّ على أنَّ ذلك يقتضي الأمرَ.

ومن ذلكَ قولُهم: إنَّ المأمورَ به هو الفعلُ، فأمَّا الوقتُ، فإنَّه يُرادُ ظرفاً للإيقاع فيه، فلا وجهَ لسقوطِه بفواتِه، لأنَّ غيرهُ من الأوقاتِ يصلح ظرفاً للفعل.

ومن ذلك قولُهم: إنّه يسمى قضاءً، ولو كانَ ذلك فرضاً مبتدأً لما كانَ لتسميته قضاءً وجهٌ، وما سُمِّيَ قضاءً، إلا أنه أقيمَ مقامَ المتروكِ من المأمورِ به، ولو قيل: إنّه نفسُ المتروكِ ولم يعدم سوى الزمان.

---

(١) تقدم تخريجه في ٢/ ١٦٨.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/ ٥٤٩.

ومن ذلك قولهم: إنَّ العبادةَ الموقَّتةَ حقٌّ لله سبحانه، تعلَّق بوقتٍ كما أنَّ الدَّين المؤجلَ حقٌّ تعلَّق بوقتٍ، ثم مُضيُّ وقت الأجل لا يُسقط الدّينَ المؤجّلَ، كذلك مُضيُّ الوقتِ لا يُسقط الأمرَ المؤقّت.

قالوا: ولأنَّ الأمرَ اقتضى إيجابَ الفعلِ، وفي إسقاطِ القضاءِ تفويتٌ وإسقاطٌ لما أوجبه الأمرُ، وهو الفعل.

قالوا: لو سقطَ الوجوبُ بفواتِ الوقتِ، لسقط المأثمُ، فلما لم يسقط المأثمُ - وهو حكم من أحكام الوجوبِ - لم يسقط الوجوبُ.

قالوا: ولأنَّ الأصلَ الوجوبُ، فمن ادّعى إسقاطه بفواتِ الوقتِ، عليه الدليل.

فصـــل
يجمع الأجوبةَ عما تعلقوا به

أما الخبر، فإنه حجّةٌ عليهم، لأنَّه لو كان الأمر الأولُ يقتضي إيجابَ القضاءِ لما احتيجَ إلى أمرٍ، وحيثُ تضمّن الأمر حصلَ إيجابُ القضاءِ به، ولا خلافَ أنَّه إذا ورد الأمرُ بالقضاء، وجب القضاء فلا دلالة[1] من الخبر على موضعِ الخلافِ، وموضعُ الخلافِ: هل الأمرُ الأولُ أفادَ إيجابَ القضاءِ؟

---

(١) في الأصل فلأدلة.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «فأتوا منه ما استطعتم»، فهذا مبنيٌّ على أنَّه قد أمر في الزمانِ الثاني، وما ثبتَ أنَّه أمرٌ إلا في الوقتِ الأول، ولهذا قال: «فأتوا منه»، فاقتضى أن يكونَ المستطاعُ بعضَ الأمر. [٢٨٦]

وأمَّا قولهم: إنَّ أوامر الشرعِ كلَّها مقضيّةٌ بعد فواتها. ليس بصحيحٍ، لأنَّها منقسمةٌ كالجمعةِ والجهادِ وفروضٍ كثيرةٍ من فروضِ الكفاياتِ لا تُقضى، والصلاةُ والصومُ تقضى، فليس حملُ الأمرِ على ما يُقضى بأولى من حمله على ما لا يقضى.

ولأنَّ ما وجبَ قضاؤه منها إنما وجبَ بأدلّةٍ أوجبت القضاءَ، ولم نوجبه بنفسِ الأمر الأول، فلا تعلُّق لهم بذلك، مع كونه مقيّداً بوجوب القضاء، وكلامنا في مطلقِ الأمرِ الذي لم يتعقبه إيجابُ القضاء.

وأمّا قولُهم: إنّ الفعلَ هو المأمورُ به، والوقْت ظرفٌ. فالجوابُ عنه أنَّ الفعلَ المأمورَ به في الوقتِ المخصوصِ به، لا أنّ الأمر بفعلٍ مطلق، ألا ترى أن لفظه لا يتناولُ ما بعد الوقت ولا ما قبله ممن ادعى الوجوب في الوقت.

وأما قولُهم: يسمّى قضاءً، فلأنَّه أقيمَ مقامَ المتروك، وليس معنا في اللغة ولا الشرع أنَّ القضاء لا يقعُ إلا بالأمر الذي أُمر به الأداء، ألا تسمع إلى قوله تعالى: ﴿فإذا قُضيت الصلاةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فإذا قَضيتم مناسككم﴾ [البقرة: ٢٠٠]، والمراد بها: إن أقمتموها.

وأمّا الدّينُ المؤجَّلُ، فإنَّه يستحقُّ ويستقرُّ بانقضاءِ الأجلِ ، فكيفَ يقالُ: إنّه يسقطُ، وهذا وقتُ فعلهِ بهذا الوقتِ، فبينهما تباعدٌ وفرقٌ، وذلكَ لأنَّ الأجلَ وُضع في الذنوبِ رِفقاً لتأخّرِ المطالبةِ، فإذا زالَ الأجلُ وانقضى، حَلّت المطالبةُ، فلا وجهَ لإسقاطِ الدَّين، وهنا نِيْطت العبادةُ بالزمانِ المخصوص ، كما تناطُ بالمكانِ، ثمَّ إنَّ تعليقها بالمكانِ قد يكونُ لمصلحةٍ تختصُّ البقعةَ، ولربما كانت في غيرها مفسدةً، كذلكَ الزمانُ والوقتُ، ولا فرق.

وأمَّا قولُهم: إنَّ الأمرَ يقتضي إيجاب الفعل وفي إسقاطِ القضاءِ إسقاطٌ لما أوجَبه الأمرُ. لا يصحُّ، لأنَّ الأمر اقتضى إيجابَ الفعل في وقتٍ مخصوصٍ لا في جميع الأوقاتِ، ولأنَّه يبطُلُ به إذا علَّقه على شرطٍ، فإنَّه لا يجبُ فعلهُ مع عدمِ الشرطِ، وإن كان مقتضى الأمرِ الإيجابَ فلم ينظر إلى الإيجابِ المشروطِ مجرداً عن الشرط، كذلكَ لا يُنظرُ إلى الأمرِ المؤقّت مجرّداً عن الوقت.

وأمَّا قولُهم: لو سقطَ لسقطَ مأثمُ التركِ. غيرُ لازمٍ ، لأنَّ الإيجابَ تعلُّقٌ بالوقتِ، والمأثمَ تعلّقٌ بتحقيقِ التركِ في الوقت، فشرطُ المأثمِ تحققَ فيحصل، وشرطُ الإيجابِ فاتَ فيسقطُ، فهما ضدّان في الحقيقةِ.

وأمَّا استصحابُ الحال، فلا يصحُّ، لأنَّ الأصلَ أنْ لا واجبَ ولا شاغلَ للذّمةِ، فلما جاءَ الأمرُ موقّتاً بشرطٍ فمن ادّعاه مع عدم شرط فعليه الدليلُ.

فصـــلٌ

ووجدتُ لأصحاب أبي حنيفة خلافاً في الأمرِ المطلقِ إذا لم يفعلْهُ المأمورُ به عقيب الأمر، هل يسقط؟

فقال أبو بكر الرازي[1]: لا يسقط، ويفعله في الزمان الثاني والثالث، وفي سائرِ عُمُره، بخلاف المؤقّت.

وقال غيره من أصحاب أبي حنيفة: يسقط بمُضيّ الوقت الأوّل، كما يسقط بُمضيّ الوقت في المؤقّت[2].

وجـهُ قول الرازي: أنَّ الأمرَ المطلق لم يُعيِّن له وقتاً، كما أنَّ

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المعروف بالجصَّاص، عالم العراق ومفتيها، تفقه بأبي الحسن الكرخي، وكان صاحب حديث ورحلة، وكان مع براعته في العلم ذا زهد وتعبد، عرِضَ عليه القضاء فامتنع. إليه المنتهى في معرفة مذهب أبي حنيفة، من تصانيفه: «الفصول في الأصول» توفي سنة (٣٧٠) هـ وله خمس وستون سنة.
انظر «تاريخ بغداد» ٤/ ٣١٤ ـ ٣١٥، و«الوافي بالوفيات» ٧/ ٢٤١، و«شذرات الذهب» ٣/ ٧١، و«الفوائد البهية» ٢٧ ـ ٢٨، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٤٠.

(٢) الذي قرره السرخسي أن أكثر مشايخ الحنفية، على أنَّ القضاء يجب بالأمرِ الذي به وجب الأداء، ورجح السرخسي هذا الرأي.
ونقل عن العراقيين القول بوجوبِ القضاء بأمرٍ آخر غيرِ الأمر الذي به وجب الأداء.
انظر «أصول السرخسي» ١/ ٤٥ ـ ٤٦، و «ميزان الأصول» ١/ ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

المطلقَ في عينٍ من الأعيان، لم يقتضِ عيناً معيّنة، ثم لو قال: اذبح أو اعتق، كان له أن يذبَح ذبيحةً، فإن كان في ملكه شاة فتلفت غيَّرها، فإنّما مقامها كذلك في الزمانِ، وليس كذلكَ إذا عيّن وقتَ الفعل، فإنه مخصّص، فصار بمثابة ما لو قال: اعتق هذه الرقبة، واذبح هذه البقرة، فماتت سقط الذبحُ والعتقُ.

وكذلكَ في النذرِ للعتقِ والأضحيةِ لا يسقط عن ذمته بموتِ الرقابِ والأنعام التي في ملكه، وتسقطُ بموتِ ما عينه من الرقابِ بالعتقِ، ومن الأنعام بالذبح.

ووجه من قال: يسقطُ بمضيِّ الوقتِ الأول: أن الأمرَ تناولَ الوقتَ الأوَّلَ بالدليلِ الذي أوجبه كونُ الأمرِ على الفورِ، فصارَ بدلالةِ الفورِ كلفظةِ التعيينِ، فكانَ فواتُ الوقتِ الأوّلِ كفواتِ الوقتِ المعيّن.

وأجاب عن هذا مَنْ نصر الأول، وهو مذهب الرازي: بأنَّ الأمرَ وإن كان على الفور، فإنَّه ليس لو صرّحَ فقال: صلِّ وعجِّل، لم يقتضِ ذلكَ أنَّ التأخيرَ يسقطُ ولا يخرجُ الوقتَ عن كونِه وقتاً للفعل، وإنّما التعجيلَ صفةٌ تعودُ إلى الوقتِ من غير تعيين، بدليل أنه إذا قال: للهِ عليَّ أنْ أصومَ شهراً معجَّلاً، لم يسقُطْ بتأخيرٍ لعذرٍ ولا لغيرِ عذرٍ، بل يأثم لكنَّه يصومُ شهراً بعدَ الشهرِ الذي أخلَّ بصيامه، [٢٨٧] وبمثله لو قال: لله عليّ أنْ أصومَ هذا اليوم، أو أذبحَ هذه الشاةَ، ففات اليوم، وماتت الشاةُ، لسقطَ الوجوب.

وكـذلـكَ كُلُّ حقٍ كان حالّاً أو مؤجـلاً لم يسقط بالتـأخيرِ عن التعجيلِ وعن حلولِ الأجـلِ، وكُـلُّ حق تَخَصَّصَ بعينٍ، كالجنايةِ المتعلّقةِ برقبةِ العبدِ الجاني، والشهر المعيَّن بالإجارة إذا فاتَ لم ينتقل إلى غيرِهِ.

واعتـرض على هذا معترض فقال: إنَّ من قال بالفورِ فقد عيّنَ الـتـعـجـيلَ بدليلِ التعيين، فإذا اقتضي الـوقتُ الأوّل من الأصلح والتخصص بالتعبّد بحيثُ يأثمُ في التأخيرِ عنه، فلا وجهَ لبقاءِ الأمرِ بعد فواتِه، ولا كون الأوقاتِ الباقيةِ مثلَه في امتثالِ الأوامِرِ بأداءِ الفعل فيها، والله أعلم.

فصـــلٌ

الأمر يقتضي كونَ المأمورِ به مُجْزياً

وهـو قول جمـاعـةِ الفقهـاءِ[1]، وأكثـرِ المتكلّمين من الأشعـريةِ وغيرهم[2]، خلافاً لبعض المعتزلة[3] أنَّه لا يُعلم ذلكَ بمطلق الأمر، بل لا يُعلم إلا بدلالةٍ تدلُّ على كونه مُجزياً.

---

(١) انظـر فـي ذلـك: «العـدة» ١/ ٣٠٠، و«التمهيـد» ١/ ٣١٦ و«المسـودة» ص(٢٧-٢٨)، و«شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٣٩٩.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٥٦، و«البحر المحيط» ٢/ ٤٠٦.

(٣) نقل هذا عن أبي هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة. انظر المصادر السابقة. و«المعتمد» لأبي الحسين البصري ١/ ٩٩-١٠١.

فصـــلٌ

يجمع الدلائلَ على كونهِ مجزياً.

إنَّ الأمرَ المطلقَ اقتضى إيجابَ الفعلِ بالأمر، وإذا ثبتَ أنَّه إنَّما لزمَه الفعلُ المأمورُ به بالأمرِ، وأنَّه لم يشغل ذمّته بعْد فراغِها سوى الأمرِ بالمأمور به خاصّةً، فإذا أتى بالمأمور به على حسب ما تناوله الأمرُ، عادت الذمّةُ فارغةً على حكمِ الأصلِ، وعادَ كما كانَ قبل الأمرِ، ولم يبقَ عليه شيءٌ من قِبلِ الأمرِ، وهذا معنى الإجزاء.

ومن ذلكَ: أنَّه لو نهاه عن فعل شيءٍ فتركه ولم يتعرض له، خرجَ بذلك من عهدةِ النهي، سيَّما إذا كانَ في وقتٍ معين.

ومن ذلك: أنَّ الإجزاءَ ليس بأكثرَ من الخروجِ عن عُهدةِ الأمرِ، وليس الخروجُ من عهدةِ الأمر إلا الائتمارَ بمقتضى الأمرِ، ولو لم يقتضِ الإجزاءَ لكانَ أفضى إلى قولٍ فاسدٍ، ومعتقدٍ باطل؛ وهو أنْ يقتضي بزيادةٍ على ما اقتضاه الأمرُ، فيقعَ الاقتضاءُ بما ليس فيه، والاقتضاءُ بما ليس فيه اقتضاءٌ بما لم ترجع عليه دلالة، وذلكَ لا يعلمهُ المكلَّفُ، وتكليفُ ما يجهله المكلّفُ تكليفُ ما لا يطيقه، وذلك ينفى عن الله نطقاً، قال سبحانه: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ [الطلاق: ٧].

ومن ذلك: أنَّ عدمَ الإجزاء هو العَنَتُ الذي نفاه الله عن نفسه، فقال سبحانه: ﴿ولو شاء اللهُ لأَعْنَتَكُم﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿عزيزٌ عليه ما عَنِتّم﴾ [التوبة: ١٢٨]، وهذا يعطي أنَّ العَنَتَ عزيزٌ عليه، وأنَّه ما أعنتَ، ومن أثبتَ الائتمارَ لأمرِه ومتابعتَه غير مجزىءٍ، فقد أضافَ إليه

الإعناتَ.

فصــــلٌ

في جمع ما تعلَّق به من مَنَعَ اقتضاءَ الإجزاءِ

قالوا: إنَّ الأمرَ ليس في صيغته أكثرُ من استدعاءِ المأمور به من الفعلِ وإرادةٍ له، فأمَّا الإجزاء وسقوطُ الفرض، فلا يدلُّ عليه اللفظُ، فافتقر إلى دليلٍ.

قالوا: إنَّ كثيراً من العباداتِ قد ثبتَ جوازُ الأمرِ بما لا يُعتدُّ به، ولا يحتسبُ للمكلفِ به، بل يوجبُ عليه فعله ثم إعادته، وإذا عُلم ذلكَ من الشرعِ، لم يجُز أنْ يحصلَ لنا العلمُ، ولا غلبةُ الظنِّ بأنَّ الفعلَ مجزىءٌ إلَا بدلالة.

قالوا: وبيانُ ذلك: أنه سبحانَه أمرَ بالمُضيِّ في الحجِّ بعد إفسادِهِ بالوطء، وبالإمساكِ في اليومِ الذي أفطرَ فيه يظنُّه من شعبان ثمَّ بان من شهرِ رمضان، وبالصلاةِ بغيرِ وضوءٍ ولا تيمّم عند عدمِ الماءِ والترابِ، وما ذلكَ إلا لحكمِ الأمرِ، ويلزمُ القضاءُ في جميعِ ذلكَ لعدمِ الاعتدادِ له بالامتثالِ الأول، فلذلكَ احتجنا إلى دلالةٍ هي غيرُ الأمرِ لحصولِ الإجزاء.

فصــــلٌ

الأجوبة عمّا تعلقوا به

أمَّا قولُهم: ليسَ في اللفظِ ذكرُ الإجزاء، فلعمري لكنّ فيه أنَّه اقتضاءٌ بما إذا فعله عادَ بفعلهِ إلى الأصل، ويكفي أن لا يكون فيه

[٢٨٨] الا استدعاءُ الفعلِ، وقد وُجد، وذِكرُ الإجزاءِ لا يُحتاجُ إليه مع كونِ الأصلِ براءةَ ذمّتهِ وخلوَّ ساحته، وما اشتغلت إلا بالمأمور به، وقد فعله، وإذا لم يكن فيه وجوبُ غيرِ الفعلِ كفىٰ، ولم يحتج أن يكونَ فيه ذكرُ الإجزاء.

وأمَّا العباداتُ المقضية، فإنَّ المُضيَّ في الحجِّ الفاسدِ والصومِ والصلاةِ حصل امتثالُ الأمرِ به بفعلهِ وإتمامِه والمضيّ فيه، ولم يجب القضاءُ بذلكَ الأمرِ، وإنّما وجبَ بأمرٍ ثانٍ، ونحنُ لا نمنعُ أن يوجبَ الشرعُ عبادةً مبتدأةً بدلالةٍ، ولا إعادةَ عبادةٍ بدلالةٍ، وإنّما كلامُنا في أمرٍ مطلقٍ لم يتعقبه أمرٌ ثانٍ بإعادةٍ ولا قضاءٍ.

على أنَّ تلك فرّط فيهـا، ولم يأتِ بها على الوجه المأمور به، فكانَ إيجابُ القضاء لتلافي المأمورِ به والإتيانِ به على ما كان وأخذ بالمضيّ فيما أفسده احتراماً للزمان، وجعلَ كالعقوبةِ على من أفسدَ، وبعضُ العلماءِ جعل الشروعَ موجباً، والإفسادُ منعَ الإجزاءَ، والشروعُ أوجب المضيَّ، كالنفلِ إذا شَرَعَ فيه عند أبي حنيفة، وعلى ما روي عن صاحبِنا في رواية، وبقيَ وجوبُ الإعادةِ بمقتضى الأمر الأول.

فصـــلٌ

اختلف النـاسُ في المـريضِ والحائضِ والمسافرِ، هل يلزمُهم الصومُ أو يجبُ ذلكَ حالَ زوالِ أعذارهم غيرَ مستندٍ إلى إيجابٍ حال قيامِ أعذارهم؟.

فذهب أصحابُنا وأصحابُ الشافعي إلى أن الوجوب يتعلّق بهم حال قيام أعذارهم، ويجب القضاء عند زوال الأعذار، مستنداً إلى

الوجوب[1].

وفرّق صاحبنا[2] بين الجنون والإغماء، فجعلَ المجنونَ والطفلَ غيرَ مخاطبينَ، وجعلَ المغمى عليه مخاطباً حال الإغماءِ بالإيجابِ.

وقال أصحابُ أبي حنيفة: لا يجبُ على الحائضِ والمريضِ، ويجبُ على المسافرِ[3].

وقالت الأشاعرةُ: لا يجبُ على الحائضِ والمريضِ والمغمىٰ، ولا يخاطبون حالَ قيامِ العذرِ، وإنما يخاطبون بالقضاءِ إذا زالت أعذارهم، وأما المسافرون فإنهم مخاطبون بالصوم في أحدِ الشهرين، إمّا شهرُ الأداءِ، أو شهرُ القضاء، وأيّهما صاموا سقطَ الفرضُ، وكان التخييرُ واقعاً بين الشهرين، كالتخييرِ بين أعيانِ التكفيرِ في كفاراتِ التخيير[4].

---

(١) انظر ذلك في «العدة» ١/ ٣١٥، و«التمهيد» ١/ ٢٦١، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ٣٦٧، و«المستصفى» ١/ ٩٦، و«الإحكام» ٢/ ٢٦٢، و«البحر المحيط» ١/ ٢٣٨.

(٢) أي الإمام أحمد، وفق رواية الأثرم عنه في سؤاله عن المجنون هل يقضي ما فاته من الصوم؟ انظر «العدة» ١/ ٣١٥.

(٣) انظر «فواتح الرحموت» ١/ ٨٥، و«أُصول السرخسي» ١/ ٣٥.

(٤) وهو ما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، ونصره الرازي. انظر «التبصرة» ص(٦٧)، و«المحصول» ٢/ ٢٠٨.

فصــــلٌ

في ذكرِ ما تعلَّق به من قال بالإيجاب مع قيام الأعذار

من ذلك قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدَّةٌ من أيام أُخَر﴾ [البقرة: ١٨٤] وتقديره بإجماعنا: فأفطر، ولو لم يكن الوجوبُ حاصلاً لما كان الإفطارُ موجباً أو شرطاً، لأنَّ الإفطارَ في زمانٍ لم يتعلّق عليه الإيجابُ، لا يعتبر لإيجابِ الصومِ في زمانٍ خوطب بالصومِ فيه ابتداءً. ألا ترى أنَّ الجنونَ لما كان يمنعُ الخطابَ لم يُعلّق على ما تفوت به الأفعالُ والعباداتُ الإيجاب في مستقبل الحال.

ثم قوله: ﴿فَعِدَّةٌ﴾ تقديره: فليَصُمْ بعدةِ الأيامِ التي أفطر، وموازنةُ عدّة أيامِ الصيامِ بعدةِ أيام الإفطار دلالةٌ أيضاً من الآية ومفهومها على أنَّه يستند إلى الخطاب في تلك الأيامِ.

وقوله: ﴿يريدُ الله بكم اليُسرَ ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] دلالةٌ على أن اليُسر هو تأخيرُ الأداءِ لأجلِ المرض، ولو كان ابتداءً إيجابٌ، لما ظهرَ اليسرُ في ابتداءِ الإيجابِ، لأنه نوعُ تكلّفٍ مبتدأ.

ومن ذلك: أنَّه لو كانَ الوجوبُ لا يتعلَّقُ بأوقات الأعذارِ، لما وَجَبَ عليه الصومُ إلا إذا عادَ وقتُ مثلهِ من الصيام، كالصَّلاةِ لما لم تخاطب بها الحائضُ، لم تجبْ إلا بعودِ مثلِ وقتِها.

ومن ذلك: أنَّ ما يأتي به يسمىٰ قضاءً، وهذا يَدُلّ على أنه بَدَلٌ عن الفعلِ في الوقتِ الأول، ويتقدرُ بمقداره ركعات في الصلاة، وأياماً في الصيام، وينوي قضاءً عن صومِ رمضان والصلاة المعينةِ التي فاتت باسمِها الخاصّ، وهذا كُلُّه دلالةٌ على بدلٍ عمّا فاتَ من

العباداتِ، إذ لو لم يكن عوضاً عن تلكَ ولا بدلاً عنها لما تقدَّرت بها كالإيجاباتِ المبتدأة.

فصـــلٌ

فيما تعلَّقَ به الآخرون

قالوا: لو كان واجباً ما جازَ تركُه كالصَّوم فِي حقِّ غيرِ المعذورِ، ولما ثبتَ جوازُ تركِهِ دلَّ على أنَّه غيرُ واجب، كصوم ِ النفل.

قالوا: الحائضُ لا يصحُّ منها فعلُ الصوم ِ، ولا التوصُّلُ إلى فعلهِ، [٢٨٩] فلم يجزْ أن تكونَ من أهل الوجوب.

فصـــلٌ

في جواب ما ذكروه، ما قدمناه في إيجاب الصلاة في أوَّل الوقت.

وأمـا الثاني: فجـوابُـه أنَّ المحـدِثَ لا يمكنـه فعْلُ الصلاةِ قبلَ الطهارةِ، ثم هو من أهلِ وجوبها، فبطل ما قالوه.

فصـــلٌ

في الأمرِ إذا وردَ بأشياءَ على سبيلِ التخييرِ، مثلِ العتقِ والإطعامِ والكسوةِ في كفارة اليمين، أو الهدي، وإطعام المساكينِ، والصيام في الجزاءِ، فالواجبُ واحدٌ منها لا بعينه، يتعينُ بفعلِ المكلف.

وبهـذا قال الفقهـاء والأشعـرية(١)، خلافـاً للمعتزلة في قولهم:

---

(١) انظـر ذلـك فـي «العـدة» ١/ ٣٠٢، و«التمهيـد» ١/ ٣٣٥ و«المسـودة» ص(٢٧-٢٨)، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ٣٧٩ و«التبصرة» ص(٧٠)، =

الثلاثة كلّها واجبة[1].

فصـــل

في جمعِ أدلّتنا

فمن ذلك: أنَّ التخييرَ على ضربين:

أحدهما :من طريق التخصيص.

والثاني من طريق التعميم.

وقد ثبت بإجماعِنا أنَّه لو قال لمن في ملكه عبيدٌ: أعتِق واحداً من عبيدِك، أو اقتل واحداً من المشركين. اقتضى ذلكَ إيجابَ عتقِ واحدٍ من العبيد، وقتلَ واحدٍ من المشركين لا بعينه، والتخييرُ حاصلٌ في التنكير، كذلك إذا وردَ التخييرُ من طريقِ التخصيص.

يوضّـحُ هذا أن التوضيح لقوله: أعتق واحداً من عبيدك، واقتل واحداً من المشركين، والمعنى: إما هذا، وإما هذا، وإما هذا، وهذا هو بعينـه قولـه: فتحرير، أو إطعام. . . أو كسوة، ولا فرقَ بإجماع العقلاء في ذلك، فإذا كان الواجبُ في التخييرِ بالعموم واحداً لا بعينه، كذلكَ في الخصوصِ، وكُلُّ ما يتعلّق به المخالفُ في هذه المسألةِ من وجـوبِ التسـاوي في الأصلحِ، موجودٌ في الأعيانِ الداخلةِ في عمومِ اللفظ، وتعليقِ الأمرِ بواحدٍ منها.

ومن ذلك: أنَّ التخييرَ قد يحصلُ بين الأشياءِ المختلفةِ في أعيانِها

= و«المستصفى» ١/ ٦٧.

(١) انظر «المعتمد» ١/ ٨٧.

ومنـافعِها، ولم يجب أن يعمَّ التخييرُ النوعَ الواحدَ من الأعيانِ، ولا المقصودَ الواحد، فكذلك إيجابُ تَساويها في الحكُمِ لا وجه له مع جوازِ اختلافها في الجنسِ والنوعِ والمقصد.

وكـذلـك يجوزُ التخييرُ بين الضدّين، والبعض والكُلّ،كالإمساكِ والإقدامِ ، والكلامِ والسكوتِ، والصيامِ والإفطارِ، والإتمامِ والقصرِ، والغسـلِ والمسـح، فما المانع من التخييرِ بينَ أشياءَ الواجبُ واحدٌ منها، وليسَ كلُّها واجباً؟

ومن ذلـك: أنَّ خصائصَ الوجوبِ لا تعمُّ، فإنَّه لو فعلَ الثلاثةَ فأعتقَ وكسا وأطعم، سقطَ الواجبُ بواحدٍ منها لا بالجميع، ولو تركَ الكُلَّ أثِم بواحدٍ منها لا بترك الجميع، وإذا تأخّر عن الفعلِ خوطبَ بفعلٍ واحدٍ لا بالجميع، وإذا لم تعمّ خصائصُ الوجوبِ، فلا وجهَ للقولِ بعمومِ الوجوبِ، كما أنَّ الواحدَ الذي عُدِّيتْ فيه خصائصُ الوجوب، فلا يسقط بفعلهِ الوجوبُ، ولا يأثم بتركهِ، ولا يُستدعىٰ منه عند تأخيرهِ عنه،لا يكون واجباً، كذلكَ الثلاثةُ العاريةُ عن خصائِص الوجوبِ لا تشتركُ في الوجوب.

ومن ذلك: أن الوجوبَ ينفي التخيير، فلا يصحُّ أن يقول: أوجبتُ عليك صلاتين، وأيهمـا شئت فصـلِّ، كما لا يقول: أوجبتُ عليك صلاةً وإن شئت فلا تصلّها، فلما حَسُن هاهُنا أن يقول: بأيِّ الأنواع شئت فكفّر، عُلم أنَّه ليسَ الواجبُ إلا واحداً.

ومن ذلك: أنَّ العربَ لا تعقلُ من قولِ القائل لعبده: أعطِ زيداً درهمـاً أو دينـاراً، وقوله لوكيله: تصدَّق بدرهمٍ أو دينار. أنَّه أوجبَ

عليهما الإعطاءَ لزيدٍ وعمرٍو، ولا إيجابَ التصدّقِ بالدرهم والدينار. ولا في الخبر أيضاً إذا قال: رأيت زيداً أو عمراً، ولقيتُ خالداً أو بكراً، يعطي تساويهما في وجوبِ اللقاءِ أو وجودهِ.

فصـــل

في جمع الأسئلةِ على أدلتنا

قالـوا: إذا قال: أعتقْ عبـداً، فلا تخييرَ ولا ذكر جُمل تقتضي المساواةَ، بل لفظ تنكير، وهاهنا ذكر جملًا لو رتّبها، لاقتضى ترتيبُها التسـاوي في الـوجـوب، إذ لا يقامُ مقامَ الواجبِ إلا واجبٌ، ولهذا أجمعنا على أنَّه لا يجوزُ التخييرُ بين مندوبٍ وواجبٍ ومباحٍ، بل بينَ مباحٍ كُلّه، أو واجبٍ كُلّه، أو ندبٍ كُلّه، وما ذاكَ إلا لأنَّ التخيير يقتضي التساوي بين المخيَّرات.

قالوا: ولأنَّ الضامنَ والمضمونَ عنه يتخيرُ المضمونُ له بينهما في المطالبة، والاستيفاءِ، والوجوبُ يعمهما. فبطل قولك: إنَّ التخييرَ بين اثنين ينفي تعميمهما بالإيجـابِ، وإنمـا لم يأثم الكُـلّ بالترك، لأنَّ الوجوبَ ليس من طريقِ الجمع، لكن على طريق البدل، وإنَّما كان [٢٩٠] يجبُ الإثمُ عن تركِ الكُلِّ أنْ لو كانت الثلاثةُ واجبةً على وجهِ الجمع.

فصـــل

في جمع الأجوبةِ عن الأسئلةُ

أمَّـا قولُـهـم: لا تخـييرَ في التكثيرِ، فليسَ كذاك، بل يقتضي التخييرَ، ويظهرُ ذلك بحُسن تفسيره بالتخيير، فيقول: أعتق عبداً، أي

عبيدك شئت، ولو لم يكن في اللفظ تخييرٌ لما حَسُن هذا التفسير، ألا ترى أنَّه إذا قال: أعتق سالماً وغانماً، أيهما شئت لم يحسن، ولو قال: أعتق سالماً أو غانماً أيهما شئت حسُن ذلك لما فيه من التخيير، والضامن والمضمون عمّتهما خصيصة الوجوب، وذلك أنَّ أحدَهما التزمَ ثمناً بعقد بيعٍ، أو أجرةً بعقد إجارةٍ، والآخرَ التزم بعقدِ ضمان، فإذا امتنعا جميعاً من أداءِ الدين أثما مأثم المخلِّ بالواجب عليه، بخلاف مسألتنا، فإنه إذا أخلّ بالثلاثة لم يأثم إلا بواحدٍ، فبان بأخذ الخصيصة مأخذ الواجب.

وقولهم: إنّما لم يأثم بالكُلّ، لأنَّه لم يجب الجمعُ، فإنَّما هو واجبٌ على سبيل البَدَل،فباطل بفروض الكفايات فإنه وجب على سبيل البدل، فأي سابق سبق إلى فعله سقط الفرض عن الباقين، كما أن هاهنا إلى أيّ الثلاثةِ سبقَ أجزأه ومع ذلكَ إذا تركَ الكلَّ أثم.

على أنَّ قولَك:ليس بواجبٍ على الاجتماعِ بل على سبيلِ البدل.

فهذا هو النّافي لإجراءِ اسمِ واجب على كُلِّ واحدٍ، وهل معنى واجب إلا الاقتضاءُ به على وجهٍ لا يخرجُ عن عهدتهِ الأمرُ إلا بفعلِه؟ فإن قيل: ففروضُ الكفاياتِ حجّةٌ عليكم من حيث إنه من فعله من الناس كان مسقطاً لواجب، ثم إذا فعله واحدٌ بقي الباقون غيرَ واجبٍ عليهم، كذلكَ جاز أن تكون الثلاثة هاهنا واجبةً قبل الفعل، فإذا فعل واحداً، خرج الباقي عن الوجوب، ولا شيءَ من الأصول يشبه مسألتنا على الوجه الذي ذهبنا إليه، إلا فروضَ الكفايات، فإنها تجبُ على سبيل البدل،أيّ طائفة نهضت بالفعل، سقطَ ذلكَ عن الباقين ونابَ عنهمِ، وهي فرضٌ على الكُلِّ، والكلُّ موصوفون بالخطابِ بها.

قيلَ: ليسَ فروضُ الكفاياتِ من مسألتنا بشيءٍ، لأنَّه يحسُن أن يقال: يا أهلَ القريةِ؛ صلّوا على موتاكم، ومُروا بالمعروفِ، وانهَوا عن المنكرِ. ولا يقالُ هاهنا: لتخرجْ في الكفارةِ العتقَ والإطعامَ والكسوةَ، إذا تركَ أهلُ القرية ذلكَ أثموا كلُّهم، وهنا الإجماعُ منعقدٌ على أنَّه لا يأثمُ إلا بواحدٍ.

فإن قيل: كلامُكم يعطي أنَّكم لا تعقلونَ الوجوبَ مع التخييرِ، وليسَ الأمرُ كذلك، فإنكم قد قلتم: إنَّ الصلاةَ تجبُ بأوّلِ الوقتِ وجوباً موسّعاً، فلما قيل لكم: ما معنى الوجوبِ، فالمكلَّفُ مخيَّرٌ بينَ فعلِ الصلاةِ في الوقتِ الأوّلِ، وبين تركها لا إلى بدل؟ قلتم: الوجوبُ الموسَّعُ معقولٌ، وهو قضاءُ رمضانَ، يتّسعُ وقتُ قضائهِ من رمضانَ إلى مثلِه، فيكونُ ما بين رمضانين وقتاً لفعلِ القضاءِ، وكذلك الدَّينُ المؤجلُ واجبٌ، وهو مخيَّر بين تعجيلهِ فيقعُ عن الواجبِ، وبين تأخيره، ولم يخرجه التأخير بين زمانٍ وزمانٍ، عن كونهِ واجباً في الزمان الأول، كذلك لا يخرجُ تخيير هذا المكلَّفِ بين عينٍ وعينٍ، وفعلٍ وفعلٍ، عن كون الأعيَانِ والأفعالِ واجبةً، وليس التخيير هاهنا بأكثرَ من توسعة ورخصة[1] بين أعيان، كما أنَّها توسعةٌ ورخصةٌ في الصلاةِ، وقضاءِ صوم رمضان، والديونِ المؤجّلة بين أزمان، وهو مثلُ مسألتنا سواء، فإنَّه إذا أخلَّ بالفعلِ في جميعِ الأوقات التي خُيِّر فيها، لم يأثم إلا بالتركِ في وقتٍ يتّسع لفعلها، ولا يكونُ آثماً إثمَ من أخلَّ بفعلٍ واجبٍ يملأ تلكَ الأوقاتِ كلَّها.

---

(١) مكررة في الأصل.

قيل: إنَّا لم ننفِ الوجوبَ لأجلِ التخيير، لكنْ نفيناه لأجلِ انتفاءِ خصائصِ الوجوب.

من ذلك: أنَّها لو كانت كلُّها واجبةً، لوجب إذا فعلَ واحداً أن يبقى وجوب ما لم يفعلْه منها كسائرِ الواجبات، ألا ترى أنَّ الصلواتِ الخمسَ، وصومَ أيامِ رمضانَ لما كانت واجبةً كلُّها، إذا فعل واحداً منها بقيَ الباقي منها على وجوبِهِ.

وأمَّا أوقاتُ الصلواتِ، فإنَّ الأوَّل تَعيَّنَ الوجوبُ به، وأُبيحَ له التأخيرُ، كما أبيحَ الامتدادُ والإطالةُ إلى آخرِ الوقتِ،وإنَّما لم يحصل [٢٩١] المأثمُ بالتأخيرِ لأنَّه أتى ببدلٍ عن التقديمِ، وهو العزمُ على الفعلِ في الثاني، فنابَ منابَ التقديم.

واحتجَّ بعضُهم في النظرِ بأنَّ الثلاثةَ لو لم تكن واجبةً، لما سقطَ بجميعها الفرضُ إذا فعلَها ثلاثة، فأعتق واحداً، وأطعم واحداً، وكسا واحداً، فلما سقطت فروضُ الثلاثةِ بالثلاثةِ، عُلِمَ أنَّ جميعها واجبةٌ، إذ لو كانَ فيها واحدٌ ليسَ بواجبٍ لكانَ في الثلاثةِ واحدٌ لم يسقط الفرض والواجب(١).

فصلٌ

في جمعِ شبههِم

قالوا: إنَّ الله سبحانَه سوَّى بينها في الأمرِ، فكُلُّ واحدٍ من الثلاثة

---

(١) في الأصل: «الجواب» وكتب الناسخ أمامها «كذا في الأصل».

مأمورٌ به في الإجزاء، فكلُّ واحدٍ يحصلُ به الإجزاءُ وبراءةُ الذِّمةِ وحصولُ التكفيرِ به، وفي الأصلحِ والمشيئةِ فكُلُّ واحدٍ منها صالحٌ ومرادٌ، فوجبَ تساويها في الإيجابِ، إذ لا مزيّةَ لواحدٍ منها على الآخر. كما لو تناولَها الأمرُ مطلقاً من غيرِ تخيير.

ومن ذلك قولُهم: لو كانَ الواجبُ واحداً، لنصبَ الله عليه دليلاً، وجعل لنا إليه سبيلاً، ولم يبهمه عنا إبهاماً، مع كونِنا لا نعرفُ الأصلحَ لنا، ولا ما فيه فسادُنا، ألا ترى أنَّ سائرَ الواجباتِ وقّتها بمواقيتَ وقدَّرها بمقادير، وعيَّنها بما امتازت به عن غيرها، ولم يترْكْ للمكلَّفِ، ولا جعلَ إليه إلا مجرَّد الفعل لذلك المعيَّنِ الموقّتِ المقدّرِ، فلما لم يعيِّن هاهنا، بل ذكرَ الجملَ الثلاثَ، عُلِمَ أنَّ جميعَها واجبةٌ، فأيُّها فعلَ كانَ مصادفاً للواجبِ الأصلحِ المأمونِ معه الفسادُ.

ومن ذلك قولُهم: لو كانَ الواجبُ واحداً، لكانَ إذا كفَّر ثلاثةٌ من المكلَّفين بالثلاثةِ، فكفَّر كُلُّ واحدٍ من الثلاثة، بواحدٍ عن الذي كفّر به الآخر، أنْ يكونَ المكفِّرُ بالواجب واحداً منهم لا بعينه، فلما وقع تكفير كُلّ واحدٍ موقع الوجوب، دلَّ على أنَّ الوجوبَ عمَّ الجميعَ، ألا ترى أنَّ القِبلةَ لما كانت واحدةً، والصلاةَ المنسيَّةَ الواحدةَ لما كانت واحدةً، لا جرمَ إذا صلَّى ثلاثةٌ إلى ثلاثِ جهاتٍ، أنَّ واحداً منهم صلى إلى القِبلة، وإذا صلَّى ثلاثَ صلواتٍ، إذا كانَ بينهنَّ أنها صلاةُ نهارٍ لأجلِ المنسيّة، أو خمس صلواتٍ إذا لم يدرِ صلاةَ نهارٍ أم ليلٍ، فإنَّ الواجبَ منها واحدةٌ، ولا نقولُ الجميع وقعتْ واجبةً.

ومن ذلكَ قولُهم: إنَّ الوجوبَ قد يعمُّ عدداً من المتعبّدين، ثم يسقطُ بفعلِ الواحدِ منهم، كذلكَ جازَ أن يعمَّ عدداً من العباداتِ،

ويسقطُ بفعلِ واحدٍ منها أيّها فعل.

ومن ذلك قولهم: إنَّه لو كانَ الواجبُ من المخيّرات واحداً لا بعينه، وأنَّه إنما تعيَّن بفعلِ المكلّفِ ونيتهِ، مع كونِ الله سبحانَه عالماً بما يختاره المكلَّفُ من الثلاثة وينويه، لكانَ ذلكَ معلوماً لله سبحانه، وهو الواجبُ عندَه، والمرادُ به له سبحانه، وأن يعلم أنَّ غيرَه ليسَ بواجب، فيكونُ تخييره بين ما علم وجوبه، وبين ما علم أنَّه ليس بواجب، وما ليس بواجب، فهو النفلُ المتطوعُ به، وفي هذا خروج من إجماع الأمّة، فإنَّ القائلينَ بأنَّ الواجبَ واحدٌ من الثلاثةِ لا يقولون: إنّ الواجبَ واحدٌ معيَّن عندَ الله معلومٌ، وأنَّ غيرَه ليسَ بواجب.

فصــلٌ

يجمعُ الأجوبة عن شبههم

أمَّا تعلُّقهم بتسويةِ الثلاثةِ في الأمرِ والإجزاء، فغيرُ موجبٍ للكُلِّ، ولا للتسويةِ بينها في الوجوبِ، كما لم يوجب التسويةَ بينها في العقابِ والمأثمِ عند الترك، ولا أوجبَ التسويةَ بينها في إسقاطِ ما في الذّمة إذا جمع بين الكُلِّ في الفعل، ولأنَّ التخييرَ بلفظِ العمومِ، يتساوى فيه سائرُ الأعيانِ، فإنَّه لا يقول: أعتقْ عبداً من عبيدِك، واقتل مشركاً من المشركين. إلا وكلُّ عبدٍ يساوي غيرَه من العبيدِ، وكذلكَ المشركُ المنكرُ، ثم مع ذلك لم يقتضِ ذلك مساواتَهم في الإيجابِ، والمعنى في الأصل وهو المطلقُ، فذاكَ جمعٌ، وهذا تخييرٌ، وفرقٌ بينهما، كما لو قال: اعتقْ عبيدَك، واقتل المشركين. اقتضى إيجابَ الجميعِ، ولو قال: اقتلْ مشركاً، وأعتقْ عبداً، لم يقتضِ إلا إيجابَ

قتلِ واحدٍ من العبيد، وقتل واحدٍ من المشركين.

[٢٩٢] وأمَّا الجوابُ عن قولهم: لو كانَ الواجبُ واحداً، لنصَّب الله عليه دليلاً. فلا وجه للمطالبةِ بالدليلِ عليه، مع كونهِ قد جعلَ الاختيارَ من المكلَّفِ هو المعيّن له بالوجوبِ، كما إذا جعلَ التخييرَ إليه بلفظِ العمومِ، فإنَّه لما نكّر العبدَ في العتقِ، والمشركَ في القتلِ، صارَ العبدُ الذي يبادره بالعتقِ، والمشركُ الذي يبادره بالقتلِ، هو الواجبَ عتقه وقتله، كذلك التخييرُ بلفظِ الخصوص.

ولأنَّ هذا باطلٌ بالعقابِ على تركه، فإنَّه لم يقم على المتروكِ المستحقِّ به العقاب دليلاً، ولا جعلَ إليه سبيلاً، ومع هذا فهو واحد، وباقي الثلاثة ليست كذلك، وكونُ المكلَّفِ المختارِ لا يعرفُ الأصلحَ له فيسلكُه ويقصده، ولا المفسدَ فيجتنبه، ولا يجوز أن يردَّ الاختيارَ إليه، لا يمنعُ أن يكونَ الباري لا يخيّر إلا إذا علم أنَّه لا يختار إلا الأصلحَ دونَ المفسد، ولو فصح الباري وصرَّح بذلك بأنْ يقول: أيّها المكلّف كفِّر بأيِّ الثلاثة شئت، فمهما اخترتَ التكفيرَ به، فهو المختارُ لنا والمصلحةُ لك. وقد قلنا مثلَ ذلك في جواز ردِّ الاختيارِ والتكليفِ إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتشريع، فيقول الباري له: احكم بما شئتَ وما ترىٰ، من غير قياسٍ ولا استنباطٍ، بل ما تراه فهو الحكم عندنا.

ولأنَّ طلبَ الأصلحِ، وخوفَ مواقعةِ الأفسدِ، إنّما يكون فيما هو معيّن، فأما إذا كان المأمورُ به غيرَ معيَّن، فإنه لا يجبُ البيان، لأنَّ الجميع متساوٍ.

وأمَّـا قولهم: إذا كفَّر ثلاثةٌ، كلُّ واحدٍ منهم بغيرِ الذي كفَّر به

الآخرُ، فاستوعبوا الثلاثةَ أعيان، كانَ الجميعُ واجباً من حيث إنه سقطَ بها الوجوبُ عن ثلاثةٍ، كلُّ واحد منهم قد وجب عليه نوع، فلما سقطَ بالثلاثةِ ثلاثُ كفاراتٍ واجباتٍ. دلَّ على [أنَّ] الثلاثَ واجبات، حيثُ سقطَ بها ثلاثة واجباتٍ، فلا يلزمُ، لأنَّ كونَ الثلاثة في حقِّ ثلاثةٍ من المكلفين لا يعتبرُ به الثلاثةُ في حقِّ الواحدِ، فإنَّه لو أمرَ بلفظِ التنكير فقال: أعتق عبداً. فأعتقَ كُلُّ مُكَفِّر عبداً، كانَ جميعُ ما أعتقه المكفِّرون من العبيدِ واجباً، وبمثله لو أعتقَ واحدٌ جميعَ أولئك العبيد، لم يكن الجميعُ واجباً، بل كانَ الواجبُ منهم واحداً.

وأمَّا تعلّقهم بفروض الكفايات، فهو الحجّةُ لنا، لأنَّه لما كان الفرضُ على الجميع، أثمَ بتركه الجميعُ، فلو كانَ هاهنا الواجبُ الجميع، لأثم بتركهِ الجميعُ.

على أنَّ فروضَ الكفاياتِ لو لم تجب على الكافة لاتَّكلَ بعضُهم على بعضٍ، فلم يُفعل شيءٌ منها، وهاهنا إذا وجب واحدٌ لا يفضي تركُ اثنين إلى ترك الجميع، لأنَّه إذا نابَ واحدٌ عن آخر في حقِّ المكفِّرِ الواحِد، لم يخلدْ إلى تركِ الكلِّ، بل غايةُ ما يخلدُ إلى تركِ الواحد والاثنين، وفي فعلِ الآخر كفايةٌ.

وأمَّا قولُهم: إنَّ هذا يُفضي إلى أن يكونَ ما يختارُه المكلَّفُ من الأعيانِ الثلاثةِ هو الواجبَ عندَ الله، وما لم يختره ليس بواجبٍ، وغيرُ الواجبِ هو النفل، وأحدٌ لا يقولُ إنَّ الله خيَّر في هذهِ الأعيانِ الثلاثةَ بين واجبٍ ونفلٍ، فهو قولٌ مخالفٌ الإجماعَ، فلم يبقَ إلا القولُ بأنَّ الثلاثة واجبةٌ. فهذا لا يصحُّ من وجوه:

أحدُها: أنَّا وإن قلنا بأنَّ الواجبَ تعيَّن بالنيةِ، والفعلِ، إلا أنَّه قبل الفعل والنيةِ غيرُ متعيّن، وليسَ إذا كانَ الله سبحانه عالماً بعين ما يفعلُه المكلفُ ويختاره ويعتقده وينويه، كان ذلكَ موجباً لتعيينه بالوجوب، كما أنَّه يعلم مَن الناهضُ من الأمّة بفعلِ فروضِ الكفاية، ولا يُوجِبُ علمهُ سبحانَه بذلك أنَّ التعيين حاصلٌ في حقِّ من علمَ أنَّه ينهضُ بذلكَ، بل الفروضُ على مَآبها، فلا يتعيّن سقوطُ الفرضِ على الجميع إلا بفعل الناهضِ بذلك الفرضِ ونيتهِ واعتقادِه، وكذلكَ من قال له الشرع: أعتقْ عبداً، أو اقتل مشركاً. فإنَّ الله سبحانَه عالمٌ بمن يُصرف إليه العتقُ من العبيدِ، ويُقتلُ من المشركين، ومع ذلكَ لا يُجعل قبلَ الفعلِ متعيّناً.

على أنَّه لو كانَ علمُ الله سبحانه بعين ما يفعلهُ المكلَّفُ ويختارهُ يجعلُه واجباً بعينه، لم يُستنكر أنْ يكون غيرُه نائباً منابَه، وسادّاً مسدّه، كما زعمَ بعضُ فقهاءِ أصحابِ أبي حنيفة أنَّ الصلاةَ في أول الوقتِ نفلٌ، تمنعُ بقاءَ الفرض، وتنوب منابه في الوقت الأخير عند تحقق الفرض.

والمسبوكُ من هذه المسألة أنَّ كُلَّ شيء كان من هذا القبيل من التخيير بين آحاد عدد: كالشورى في الستةِ في باب الخلافة[1]،

(١) يَقصِدُ بالشورى في الستةِ: ما وردَ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد أن طُعنَ واشتدَّ ألمه فقيلَ له: أوصِ يا أمير المؤمنين، استخلف، قال: ما أرى أحداً أحقَّ بهذا الأمرِ من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ، وهو عنهم راضٍ، فسمّى عليّاً، وطلحة، وعثمان، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعداً رضي الله عنهم.

والأنواع الثلاثة في الكفارة، والأوقاتِ في الصلوات: الأوَّل والأوسطِ والآخرِ، وما بين رمضانين لقضاء ما فات من صوم رمضان، لا يحسُنُ أن يقال في ذلك كلّه: إنَّ الوجوبَ عمَّ الجميعَ، ولا إن الواجب واحدٌ بعينه، بل يقال: إن الكُلَّ متساوي الآحاد في صلاحيته لأداءِ الواجبِ به إن كان فعلاً، أو فيه إن كان وقتاً للفعلِ وظرفاً، فالخطأ ممن عمَّمها بالوجوبِ في اللفظِ، وهذا هو الحاصلُ لنا. والله أعلم.

فصـــلٌ

ويدخلُ في ذلكَ مالا يتحقق أداءُ الواجبِ إلا به، كفعلِ صلواتٍ خمسٍ في حقٍّ من فاتته صلاةٌ من خمسٍ لا يعلمُ عينها، والإمساكِ في جزء من الليل لتحقق صوم جميعِ بياضِ اليوم، وغسلِ جزءٍ من قُصاصِ شعرِ الرأس ليتحقّق على جميع الوجه.

فصـــلٌ

وممّا يشبهُ ذلكَ ويقاربُه، اشتباهُ الحلالِ بالحرامِ مما لا يمكن تركُ الحرامِ إلا بتركِه، مثل أخيه ومرضعته بالأجانب، اشتباهاً لا يمكنُ معه التمييز.

فهذا إن كان في دربٍ أو محلّةٍ أو قريةٍ صغيرةٍ، صارَ نساؤها كلُّهن محرماتِ الاستمتاعِ والنكاحِ في حقّه، لأنَّ كلَّ واحدةٍ منهن يحتملُ أنْ

= أخرجه من حديث عمرو بن ميمون البخاري (٣٨٠٠)، وابن أبي شيبة ١٤/ ٥٧٤-٥٧٨، وابن سعد ٣/ ٣٤٠-٣٤٢.

ووجهُ الدلالةِ في هذا: أنَّ عمرَ بن الخطاب لم يقصد أن تَعمَّ الخلافة هؤلاء الستة، وإنما قصد أن يختاروا واحداً منهم.

تكونَ هي المحرّمةَ.

فيقال: الكُلّ محرماتٌ: بمعنى لا يباحُ نكاحهنّ ولا المتعةُ بهنّ بملكِ يمين إن كن مملوكات، وكذلك المسلوخاتُ إحداهن ميتةٌ.

فصـــلٌ

ومن ذلك اشتباهُ الأواني، يُجعل الكُلُّ محرماً استعمالُه وشربُه إذا لم يمكن التحرّي، أو أمكن لكنَّ [في] أحدِها بولًا، أو كان لا تطلق عليها الإباحةُ قبل التمييز، ويطلق على جملتها التحريمُ عند من لم يرَ التحرّي، ولا يطلق التحريم على جميعها عند من يرى التحري، ومن يرى التحري فيها يقول: إنَّ فيها حراماً وفيها حلالاً يحصل تمييزه بالاجتهاد.

فصـــلٌ

إذا أمرَ الله سبحانَه بعبادةٍ، وعلَّقها على وقتٍ يتسع سعةً توفـي على فعلها؛ كالصلاةِ تجبُ لدلوكِ الشمس إلى غَسَق الليل، كما قال اللهُ سبحانه[1]، فإنَّ الوجوب يتعلَّقُ بجميعِ الوقتِ وجوباً موسّعاً[2].

ومعنى قولنا: وجوباً موسّعاً، هو أنَّ الصلاةَ وجبت بأوَّلِ الوقتِ، وجعـل أوَّله وأوسطَه وآخره وقتاً لأدائها، فلا يأثمُ المكلَّفُ بتركِها في

---

(١) في قوله سبحانه: ﴿أقمِ الصلاة لدلوكِ الشمسِ إلى غسَقِ الليلِ﴾ [الإسراء: ٨٧].

(٢) تقدم بحثُ هذه المسألةِ وبيانُها في الصفحة: ٤٣.

وقتٍ إذا كان عازماً على فعلها، فيما بقي في الوقت متّسعاً لها، فمن أخلّ بالعزم كان آثماً بإهماله أمرَ الله سبحانَه حيث تركَ تلقيّه بتعبدٍ ما لا فعلاً ولا عزماً، وبه قال القاضي أبو بكر الأشعري[1]، وأصحاب الشافعي.

وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: يتعلّقُ بآخرِ الوقتِ الذي لا يتّسعُ إلا لفعلِ العبادةِ.

وقال أبو الحسن الكرخي: يتعلّق بوقتٍ غير معين، ويتخيّر المكلّفُ بين فعلِها في أوّلهِ وأوسطِهِ وآخرِهِ، ويتعيّن بالفعل.

وقال بعضُهم؛ أعني أصحابَ أبي حنيفة: إنْ فعلهَا في الوقتِ الأول وقعت نفلاً، يمنعُ وجوبَ الفعل وتقع مراعاة إن بقىَ المكلَّفُ على تكليفه إلى آخره تبيّنا أنها وقعت واجبةً، و [إن] لم يبق إلى آخره كانت نفلاً.

وقال بعض المتكلمين: إنّه مخيّر بين الأوقاتِ في إيقاعِ الفعل فيها، كما يتخيّر بينَ الأعيان في كفارةٍ للتخييرِ في التكفيرِ بها.

فصلٌ

مجموعُ أدلتنا على تعلُّق الوجوبِ بالوقتِ الأوّلِ والأوسطِ والأخيرِ، وإفسادِ قولِ من خصصّ الوجوبَ بالوقتِ الأخير، وإفسادِ قولِ من جعلَ الفعلَ في الوقتِ الأولِ نفلاً، ومذهبِ من جعله مراعىً بحالِ المكلَّفِ في آخرِهِ.

فالدليلُ لصحةِ مذهبنا وأنَّ فعلَ العبادةِ في الوقتِ الأولِ والثاني

(١) يعني: الباقلاني، كما تقدم في الصفحة: ٤٥.

[٢٩٤] والأخيرِ حصلَ بحكم الأمرِ، لأنَّ الله سبحانه حيث قال: ﴿أقمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمسِ إلى غَسَقِ اللَّيلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، أجمعنا على أنَّه لم يُرِدِ امتدادها بالتحريمِ عند الدلوك، والتسليمِ عند غسقِ الليل، فلم يبقَ إلا أنَّه أراد امتداد الوقتِ والساعةِ لفعلِها أيَّ وقتٍ شاء من هذهِ الأوقاتِ التي أوَّلُها دلوكُ الشمسِ، وآخرها غسقُ الليل، ومحالٌ إخراجُ وقتٍ منها عن تناولِ الوجوبِ مع اتجاهِ الأمرِ إليه، وليسَ يُتلقى الوجوبُ إلا من صيغةِ الأمرِ التي تناولت هذا الوقتَ الممتدَّ، ولا سيّما مع تفسيرِ الشرعِ لذلك، فإنَّ جبريلَ صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم في الوقتين، الأول والأخير، وقال له: يا محمد، «الوقت ما بين هذين»[1]، ولا يجوزُ أن يكون المراد بقوله: الوقت ما بين هذين، الوسط الذي لم يصلِّ فيه هو وقت الوجوب، فلم يبقَ إلا أنَّه أراد تعميم الطرفين والوسطَ بالوجوب، وإيقاعَ الفعلِ الواجب فيها.

ومن ذلك: أنَّ المأمورَ المكلَّف إذا أوقعَ الفعلَ المأمورَ به في الوقتِ الأولِ أو الأوسطِ أو الآخرِ، أسقطَ به الفرضَ، وخرجَ به من عهدةِ الأمر، وما خرجَ به المكلَّفُ من عهدةِ الأمرِ فهو الواجبُ بالأمرِ، والأوقاتُ متساويةٌ في ذلكَ من الأوَّلِ إلى الآخرِ، فَدلَّ على أنَّ الوجوب عمَّ الأوقاتِ.

ومن ذلكَ: إفسادُ قول من خصَّ الوجوبَ بآخرِ الوقت، أنَّ تعليقَ

---

(١) أخرجه من حديث طويل عن جابر:
أحمد ٣/ ٣٣٠ و ٣٥١، و الترمذي (١٥٠)، والنسائي ١/ ٣٦٣، والدارقطني ١/ ٢٥٦ و ٢٥٧، والبيهقي ١/ ٢٦٨، والحاكم ١/ ١٩٥ - ١٩٦.

الوجوب بالشرطِ يُفيدُ أنَّه إذا حصلَ الشرطُ حصلَ الوجوبُ، والشرطُ الـوقتُ المـذكـور، وهو مستمرٌ من دلوك إلى غسق، فإذا لم يتعلّق بالأوَّلِ خاصةً، فلا وجهَ لتعلقهِ بالآخرِ خاصةً، فلم يبقَ إلا تعميمُه بالوجوبِ، وهو ما ذكرناه.

يوضِّـحُ هذا: أنَّ الأمـرَ المتعلِّقَ بالأشخـاصِ والأماكنِ إذا وردَ كورودِ نصِّ الكتابِ في هذه الصلاةِ، لم يتخصص أحدُ الأشخاصِ ولا أحَـد الأمـاكن، كذلـكَ الأوقـاتُ والأزمانُ، ومثال ذلك لو قال: احصدوهم من ثنيّة كداء حتى تلقوهم بالصفا. تعلقَ وجوب القتلِ بكلِّ موجودٍ في هذا المكان من الطرفِ الأولِ، وهو الثنيةُ، إلىٰ الصفا، وهـو الآخر. ومثالهُ من الأشخاص؛ اقتلوا لدخول بني فلان إلى أن ينتهيَ آخرُهم، أو ينتهيَ دخولُهم، فإنَّ ذلكَ الأمرَ بالقتل لا ينحصر بمكانٍ ولا شخصٍ مما علِّق عليه الأمرُ، بل يعمُّ جميعَ ما عُلّقَ عليه الأمرُ، كذلك هاهنا.

ومن ذلك: أنها إذا فُعلت في أوَّلِ الوقتِ لم يحلَّ أن تقعَ واجبةً وجوباً مضيّقاً، أو تقعَ نفلاً، أو تقعَ مراعاةً بحالِ الفاعلِ لها في آخرِ الوقتِ، أو تقعَ واجبةً وجوباً موسّعاً، بمعنى أنَّها لم يتخصصّ وجوبُها بالـوقتِ الـذي وقعت فيه. ولا يجـوزُ أن تكـونَ وقعت في الـوقتِ المضيّق، كمـا قال بعض من خالفنـا، لأنَّ علامـةَ التضييق حصولُ التأثيمِ بالإخلالِ، وليسَ الأمرُ كذلك في التركِ لفعلِها في الوقتِ الأوّل.

ولا يجـوزُ أن تكونَ وقعت نفلاً، لأنَّه لو كان كذلك، لجازَ أن تنعقـدَ بنية النفـلِ، لأنَّهـا فيه وصفُهـا وحكمها، ولمّا لم تنعقد بنيّة

النفلِ ، بطَلَ أن تكونَ نفلاً كسائرِ الواجباتِ إذا فُعلت في آخر الوقت، بل كان يجبُ أن تكون بنّية النفلِ أخصَّ منها بنيّة الفرض، إذ كانت نفلاً عند هذا القائل.

ولا يجوزُ أن تقع مراعاةً، لأنَّ عباداتِ الأبدانِ المقصودةَ لا يجوزُ تقديمها على حال وجوبها من غير عذرٍ، فإذا بطلت هذه الأقسامُ، لم يبقَ إلا أنَّها فعلت في وقت وجوبها الموسَّع، ولأنَّه إذا كان جميعُ أجزاءِ الوقتِ منصوصاً على أنَّ للمكلّفِ فعلَه بها، لم يجز أن يكونَ وقوعُه في بعضِها واجباً مراعاةً لأنَّه خلافُ موجبِ النصّ، فبطلَ هذا المذهبُ، وفيما دلّلنا به على تعميمِ الوجوبِ للأوقاتِ كلِّها إفسادٌ لمذهبِ من قال: إنَّ الوجوبَ يتعلّقُ بوقتٍ غير معيّن.

فصلٌ

في جمعِ الأسئلةِ على دلائلِ مسألةٍ في الأمرِ الموسَّع

قالوا: حصولُه في الوقتِ واقعاً موقعَ الامتثالِ، لا يدلُّ على وجوبهِ في ذلك الوقت، بدليلِ تقديمِ الزكاةِ وتعجيلها قبلَ الحول، وتقديمِ الثانيةِ من المجموعين على وقتها[1].

وأما تعلقكم بتناولِ الأمرِ للأوقاتِ كلّها، ليسَ بدلالةٍ على تساويها في الوجوبِ كما تساوت في الأمرِ، وانفرد أحدها بحصولِ المأثمِ بالتركِ فيه خاصةً دونَ سائرِ الأوقات. [٢٩٥]

وأمّا قولكم: لو كان نفلاً لما أسقطَ فرضاً، ولصحَّ بنيّة النفلِ، ولما

---

(١) أي تقديم الثانية من الصلاة المجموعة جمع تقديم على وقتها.

وقع مراعىً، فالزكاةُ المقدَّمة المعجّلة، فيها خصيصةُ النفل، حيث لا يأثمُ بتـركهـا، ولا يلزمُ دفْعها، ولا يأمره الإمامُ بإخراجها، ولا يقاتلُ عليها، فجميعُ خصائصِ الوجوب منتفيةٌ عنها، ثم إنّها تُسقطُ الفرضَ إذا حصل شرطُ الوجوب وهو حؤولُ الحولِ، فقد بان أنها وقعت مراعاةً بحؤولِ الحولِ وعدمِ حؤوله.

فصـــلٌ

في جمعِ الأجوبةِ عن هذه الأسئلةِ

أمـا تقديمُ الزكاةِ وتعجيلُ الصلاةِ، فرخصةٌ حصلت لنوعِ منافع وأعذار ودفعِ مضار، لا بمطلقِ الأمرِ والرخصةُ غيرُ أمرِ الإيجاب، فلما اختلفا في السببِ الذي أثار الفعلَ في الوقتِ الأولِ والوقتِ الثاني، فكان أحدُهما رخصةً، والآخرُ بحكمِ الأمرِ والعزيمة.

وأمّا قولُهم: قد يستويان في الأمرِ، ويختلفان في الوجوب، كما استويا في الأمرِ واختلفا في المأثمِ، فغيرُ لازمٍ، لأنَّ الوقتَ الأولَ لم يتعلقْ به المأثمُ، لأنَّ العزمَ على الفعلِ فيما بقي من الوقتِ قامَ بدلاً، ونابَ عن تعجيل الفعلِ وتقديمِهِ، والوقتُ الآخرُ لم يبقَ له خلفٌ ولا بدلٌ، فلذلكَ حصلَ المأثم متعلقاً عنده، ولو انعدمَ العزمُ في الوقت الأول على الفعلِ في الوقتِ الآخر، لأثمَ من حين عزبَ عزمهُ وفرقٌ بينَ أن يبقى زمانُ تَلافٍ[1] وفعل، وبينَ انقضائِه.

كما أنَّ من وجبت عليه كفارةُ تخيير، وكان له رقبةٌ وكسوةٌ وإطعامٌ،

---

(١) في الأصل: «تلافى».

فلم يعتق العبدَ حتى مات، فعزمَ على الكسوةِ، فلم يكسُ مسكيناً حتى احترقت أو سُرِقت، فعزمَ على الإطعام ِ، فلم يُطعمْ حتى أكله الداجن، فإنه يأثم عند عدم الصنف الأخير، ولا يقالُ: أثم لأنَّ الوجوب اختصّ به، بل أثم لأنه فوّت العبادة، حيث أخّرها حتى فاتت الأعيان.

كذلك إذا فاتت الأوقاتُ كلُّها، وكذلكَ من أخرَ ما عليه من قضاءِ رمضان، لا يمكنُ إلا إذا أخَّره حتى لم يبقَ ما بينَ رمضانين زمانٌ يتّسعُ لقضاءِ الفائتِ مِن صوم ِ رمضانَ، ثم لا يدلّ ذلكَ على أنَّه لم يجب قضاءُ رمضان إلا في ذلكَ الوقتِ الذي يتقدّر بمقدارِ الفائت. بل الصومُ ثابتٌ في ذمته من حين أفطر، وتقديمُ الزكاةِ قبل الحول، وتعجيلُ الصلاةِ في الجمع لا يكونُ به نفلاً، ولهذا لو نوى التطوّع بالزكاةِ المعجّلةِ لم تبرأ ذمته بها، ولا وقعت موقعَ الفرض، وكذلكَ الصلاةُ المجموعةُ، ولو نوى بالمقدَّمةِ إلى غيرِ وقتها نفلاً لم تنعقد فرضاً، ولا أسقطت الفرض.

فصلٌ

يجمع شبه المخالفين

فمن ذلك قولهم: لو كانَ الوجوبُ يعمُّ الوقتَ الأوَّل والأوسطَ [و](1) الأخيرَ لكانت خصيصته شاملة للأوقات الثلاث، وخصيصةُ الوجوبِ هي مأثمُ الترك، فأمَّا صيغةُ الأمرِ فليست من خصائصِ الوجوبِ لأنّها تتناولُ المندوبَ والواجبَ.

---

(١) ليست في الأصل.

ومن ذلك قولُهم: لو كانَ الوجوبُ متعلِّقاً بالوقتِ الأولِ لما جازَ تأخيرهُ إلى الأوسطِ، ولو تعلَّقَ بالأوسطِ لما جاز تأخيرهُ إلى الأخيرِ، لا إلى بدلٍ، فلما جاز تأخيرُه إلى غير بدلٍ، علمَ أنَّه ليس بواجبٍ كسائرِ النوافِل، إذ خصيصةُ النافلةِ ما جاز تركُها لا إلى بَدل.

ومن ذلك: قولُ من ذهبَ إلى أنَّ الوجوبَ يتعلَّقُ بواحدٍ من الأوقاتِ غير معيّن، لأنا وجدناه مخيراً بين فعلها في الوقتِ الأول أو الأوسط أو الآخرِ، وهذه خصيصةُ عدمِ التعيين، كالمخيرِ في واحدٍ من الأعيان المكفرِ بها، فإنَّه لا يقال: إنَّ الواجب معينٌ، كذلك الأوقات هاهنا.

فصلٌ

في جمعِ الأجوبةِ عن شبههم

أمَّا قولُهم: إنَّ الأخيرَ من الأوقات اختصَّ بالمأثم، وهو خصيصةُ الوجوب، فلا يسلَّم، بل هو خصيصةُ الوجوب المضيّق، فأمَّا الوجوبُ الموسَّع، فليسَ المأثمُ من علاماتِهِ ودلائله، والدليلُ عليه:

أنَّ الديونَ المؤجلة وقضاءَ رمضان واجبان، ولا يأثَمُ بتأخيرهِما لكونِ وجوبهما موسعاً، فلأنَّه إنما يأثمُ إذا تركَ الواجبَ إلى غير بدل. [٢٩٦]

وسنبيّن في جوابهم الثاني أنَّ التركَ هاهُنا إلى بدل، هو العزمُ على الفعلِ في الوقتِ الثاني أو الأخير، على أنَّ وقوفَ المأثمِ [على](١) الوقت الأخير لا يَدُل على اختصاصِ الوجوب به، كما أنَّ فروضَ

(١) ليست في الأصل.

الكفاياتِ لا يحصلُ المأثمُ على التركِ والإعراضِ ما دام في القرية من يُرجى فعلُه لذلك الفرض، مثل صلاةِ الجنازة، فإذا أعرض الكُلُّ، كان بإعراضِ الأخيرِ منهم ظهورُ الإثمِ أو حصولُه، ولم يَدُلَّ ذلكَ على أنَّ الوجوب لم يعمَّ أهلَ القرية، بل اختصّ بآخرهم إعراضاً عن الفرض وتركاً له.

على أنَّ نفيَ المأثم إنَّما يدُلُّ على نفي الوجوبِ إذا خلا التركُ عن عذر، فأمَّا الأعذارُ فإنَّها تُسقط مأثمَ التُّروك والتأخيراتِ للواجبات، بدليلِ السفر يؤخِّرُ الصومَ، لأجل أنه عذرٌ(١)، وكذلك تأخيرُ الصلاةِ في الجَمع، وتركُ الجمعةِ للأشغال وخوف(٢) تلف الأموال.

وهاهنا عذرٌ ظاهر، وهو أنَّا لو أثَّمناه بتأخيرِ الصلاةِ عن أول الوقت، وألزمناه فعلَها فيه، فإنَّ مصادفةَ الزوالِ والغروبِ لأشغالِهم مانعٌ لهم ومعوِّقٌ عليهم ما بهم إليه أشدُّ حاجة، وإن كلفناهم مراعاةَ الوقتِ الأوّلِ بتركِ الأشغالِ والتَّرصُّدِ لدخوله لأَحْرَجَ وشقَّ، فلما عَلِمَ اللهُ سبحانَه ذلكَ من أحوالهم أسقط المأثم عنهم بالتأخيرِ، كما أسقطه بسائرِ الأعذارِ المعيقة، كالسفرِ لأداءِ صومِ رمضان وتوسعةِ ما بين رمضانين لقضائه، بخلافِ آخرِ الوقت، فإنَّ فيما سبقه من التوسعة غنىً عن رفع المأثمِ بتركها فيه، وفارقَ الواجبُ النفلَ من هذا الوجه، وهو

---

(١) بدليل قوله سبحانه: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سَفَرٍ فعِدَّةٌ من أيام أُخَر﴾ [البقرة: ١٨٤].

(٢) في الأصل: «وجوب».

أنَّه سقطَ المأثمُ لنوعِ عُذرٍ، والنفلُ يَسقطُ لغيرِ عذرٍ.

وأمّا قولُهم: لو كان واجباً في الوقتِ الأوّل والأوسطِ، لما جازَ بتركه فيهما وتأخيره عنهما لا إلى بَدَل. فنحن قائلون بموجبه وأنَّه ما جازَ لا إلى بدل بل إلى بدلٍ هو العزمُ على الفعل.

فإن قيل: فلو كانَ العـزمُ بدلاً لكان يعتبرُ فيه نوعُ تعذرٍ كسائر الأبـدالِ، ولكـان يَسقطُ المبـدَلُ، لأن البدلَ ما ناب مناب المبدَل، كالأبـدالِ في الكفاراتِ والطهاراتِ، ولما لم يَسقط الوجوبُ بالعزمِ بطل أن يكون بدلاً عن الفعل.

قيل: أمَّا التعذرُ فلا يعتبر لكثيرٍ من الأبدال، بل يُعتبر نوعُ مشقّة، بدليلِ المسحِ على الخفّين مع القدرةِ على غسلِ الرجلين، والعدولِ عن العتق إلى الكسـوةِ، وعن الكسـوةِ إلى الإطعامِ لا لعُذرٍ، لكنّه توسعةٌ، لإزالةِ مشقّةِ التعيينِ للغَسل في الطهارةِ، والعتق في الكفارةِ.

وأمّا كون العزم لا يُسقطُ وُجوبَ الفعل، فليس ببدلٍ عن أصل الفعل، بل هو بدَل عن فضل التقديم وفعله، فإذا كان على الفعلِ من أوّلِ الوقتِ إلى أوسطهِ عازماً، ثم فعلَ في الوقتِ الأخير، صار كأنّه بعزمه بدأ بالصلاة وطوَّلها إلى الوقت الأخيرِ، لأنَّ تحقُّق العزمِ على الصـلاةِ عمـلٌ بالقلبِ ممتـدٌّ إلى حين فعلهـا، فصار كتطويلها بعد الشـروع فيهـا، وإن لم يكن الإحـرامُ بهـا في الوقت الأوّل مسقطاً الائتمار[1] بها الممتد إلى حين خروج الوقت الأخير في حقِّ من

(١) في الأصل: «لا سيما» وهي تحريف.

طولها.

وعلى أنَّ صوم رمضانَ في السفر، وقضاءه في الحضرِ هو واجبٌ، وإن كان مُخيراً بين فعلِه وتركه لا إلى بَدَلٍ سوى العزمِ على الإتيانِ به في الوقتِ الثاني من وقت الترك.

وأما شبهةُ من جعل الوقت واحداً غيرَ معيّن، وأنَّه لما تخيَّر بين الفعلِ فيها كان كأعيانِ التكفيرِ في كفارةِ التخيير، فالكفارةُ هي الحجّة، لأنَّ التكفيرَ وجب من حين الحِنثِ، وإنما خيّرناه في أعيانِها، فلنقل: إنّ الصلاةَ واجبةٌ بالوقت الأول، وإنما خيَّره في الأوقاتِ لأدائها، فأيّ نوعٍ كفَّر به، فالوجوبُ سابقٌ له.

فصــــل

إذا أمر الله تعالى نبيّهُ صلى الله عليه وسلم بعبادةٍ، نحو قوله: ﴿يا أيها المزمِّل﴾ [المزمل: ١]، ﴿يا أيها النبيّ﴾ [الممتحنة: ١٢] أو فعل فعلاً عُرِفَ أنَّه واجبٌ أو ندبٌ أو مباحٌ فتشركُه أمّته في حكمِ ذلك الأمرِ حتى يدُلَّ الدليلُ على تخصيصه[1]. [٢٩٧]

وكذلك إذا أمر النبيُّ واحداً من أمته بأمرٍ تبعه الباقون من الأمّة في حكم ذلك الأمر، وإن حكم عليه بحدٍ في جريمةٍ أو كفارةٍ، كان

(١) انظر: «العدة» ١/٣١٨، و«التمهيد» ١/٢٧٧ و«شرح الكوكب المنير» ٣/٢١٨، و«المسودة» من (٣١-٣٢) و«شرح مختصر الروضة» ٢/٤١١.

ذلك عاماً في حقِّ كل من ارتكب تلك الجريمة، كقطعهِ لسارقِ رداء صفوان[1] ونحوه، أشار إليه أحمد في مسألة الحرام في الطعام، إذا قال الرجلُ في طعامه: هو عليّ حرامٌ. فجعل حكمه حكمَ تحريم النبي صلى الله عليه وسلم العَسَل الذي شربه، فقالت عائشة: أجدُ منك رائحة المغافير[2]، وبتحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية القبطية[3].

فقد جعل حكمنا حكمه[4]، وإن كانت تحلّةُ اليمينِ نزلت في النبيّ خاصة.

وكذلك قال أحمد: لا يُصلى قبل العيد ولا بعدَها، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وسلم لم يصلِّ قبلها ولا بعدَها.

وقالت الأشاعرةُ وبعضُ الشافعيةِ: ذلك يختصّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم إلى أن تقوم دلالةُ التعميمِ لأمته، وكذلك يختصُّ من خاطبه من أمّته إلى أن تقوم دلالةُ العموم[5]، وإليه ذهب أبو الحسن

---

(١) سيأتي تخريجه في الصفحة ٢١٩.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٦٧)، ومسلم (١٤٧٤) من حديث عائشة رضي‌الله عنها.

(٣) ورد في الحديث عن أنس أن رسول الله ﷺ كانت له أمة يطؤها، فلم تزل به حفصة وعائشة حتى حرمها فأنزل الله عز وجل: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحلَّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك﴾ [التحريم: ١].
أخرجه النسائي ٧/ ٧١، والحاكم في «المستدرك» ٢/ ٤٩٣، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٤) في قوله سبحانه: ﴿قد فرضَ الله لكم تحِلَّةَ أيمانِكم﴾ [التحريم: ٢].

(٥) انظر ذلك في «الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٧٩-٣٨٦ «التبصرة» للشيرازي =

التميمي من أصحابنا.

فصـــلٌ

في الدلالة على دخولِ غيرِهِ صلى الله عليه وسلم في حكمِ خطابِهِ

هو أنّه صلى الله عليه وسلم جُعل مناراً للأحكام، وعَلَماً عليها، وقدوةً يُقتدى به فيها، فصارَ خطابُ الله سبحانه له خطاباً لجميع من دعاه إلى الإسلام، وكذلك حسن قوله تعالى: ﴿يا أيها النبيُّ إذا طلقتم النساء فطلقوهنَّ لعدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، ولم يقل: فطلِّقْهن، وهذا يدُلُّ على أنَّه إذا خاطبه فقد خاطب أمّتهُ وجعل خطابُه له نائباً مناب خطابهم.

ومن ذلك قوله: ﴿فلما قضى زيدٌ منها وطَراً زوجناكها، لكي لا يكونَ على المؤمنين حرجٌ في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهنّ وطراً﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فأخبر أنه إنّما أباحَهُ ذلك ليكونَ مبيحاً لجميع الأمةِ، ولو كان الأمر يخصُّهُ لما انتفى عنهم الحرجُ بنفي الحرجِ عنه، فصارَ كأنَّه يقول: أرخصنا لكَ في تزويجِ أزواجِ أدعيائكَ لنرخِّص لأمتكَ بذلك اقتداءً بك، ونزولاً على ما شُرع لك، فثبت بهذا أنهم مشاركوه في الحكم الذي يُخاطب به.

ومن ذلك: أنَّه كان إذا سُئل عن الحكمِ أجابَ بما يخصُّه، وأحال على نفسه وفعلهِ. فلما سئلَ عن الاغتسال، قال لأمِّ سلمة: «أما أنا فأفيض الماء على رأسي»[١]. ولما سأله الرجلُ عن القُبلة في

= ص(٧٣)، و«البحر المحيط» للزركشي: ٣/ ١٨٦-١٩١.

(١) الذي ورد في سؤال أمِّ سلمة للنبي ﷺ، أنها قالت له صلوات الله وسلامه =

الصوم؛ قال: «أنا أفعل ذلك»[1].

ولما اختلف الصحابة رضوانُ الله عليهم في الإكسال والإنزال، رجعوا إلى عائشة رضي الله عنها، فأخبرتهم بفعله صلى الله عليه وسلم وأنّه كان يغتسلُ من التقاءِ الختانين[2].

عليه: إنّي امرأةٌ أشدُّ ضَفْرَ رأسي، أفأحلُّهُ لِغُسْلِ الجنابة؟

فقال ﷺ: «إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات من ماء، ثم تفيضي عليك الماء وإذا أنت قد طهرت».

أخرجه: أحمد ٦/ ٢٨٩ و ٣١٤ و ٣١٥، ومسلم (٣٣٠)، وأبو داود (٢٥١) و(٢٥٢)، والترمذي (١٠٥) والنسائي ١/ ١٣١، وابن ماجه (٦٠٣)، وابن حبان (١١٩٨) والبيهقي ١/ ١٨١، والدارمي ١/ ٢٦٣.

أمَّا إفاضةُ رسول الله ﷺ على رأسهِ من الماءِ في الغُسل فقد ثبت بأحاديث أُخرى في كيفية غسله عليه الصلاة والسلام منها حديث عائشة رضي الله عنها، وقد جاء فيه «... ثم يفيض على رأسه ثلاثاً، ثم يُصبُّ عليه الماء».

أخرجه أحمد ٦/ ١٤٣ و ١٧٣ ومسلم (٣٢١) (٤٣) والنسائي ١/ ١٣٢، وابن حبان (١١٩١).

(١) ورد قريباً من هذا من حديث عُمر بن أبي سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ، أيقبل الصائم؟ فقال رسول الله ﷺ: «سل هذه ـ أم سلمة ـ» فأخبرته أنَّ رسول الله يصنع ذلك، فقال: يا رسول الله، قد غفرَ الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له رسول الله: «والله إني أتقاكم لله وأخشاكم له».

أخرجه مسلم (١١٠٨)، وابن حبان (٣٥٣٨) والبيهقي ٤/ ٢٣٤.

(٢) ورد ذلك من حديث عائشة أنها سئلت عن الرجل يجامع فلا ينزل الماء، قالت: «فعلتُ ذلكَ أنا ورسول الله ﷺ، فاغتسلنا منه جميعاً»

أخرجه الشافعي ١/ ٣٦، وابن الجارود (٩٣)، والبيهقي في «السنن» ١/ =

وقولها: قَبَّل رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه فصلَّى ولم يتوضأ[1].

وإذا ثبت أنَّه مطلع الأحكام، صار خطابهُ خطاباً لهم، ولهذا كان يَتَراءى لهم في العبادات، فقال للأعرابيّ السائل عن الصلاة: «صلِّ

= ١٦٤، وابن حبان (١١٧٥).

كما ورد عن عائشة أنها قالت: إذا جاوز الختانُ الختانَ، فقد وجبَ الغُسلُ، فعلتُ أنا ورسولُ الله ﷺ، فاغتسلنا.

أخـرجه أحمد ٦/ ٤٧ و ١١٢ و ١٣٥ و ١٦١، وابن أبي شيبة ١/ ٨٦، والترمذي (١٠٨)، وابن ماجه (٦٠٨)، وابن حبان (١١٧٦).

(١) ورد من حديث حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ:«أنه قبل بعض نسائه ثم خرجَ إلى الصلاة ولم يتوضأ، فقلت: من هي إلا أنت؟ فضحكتْ»

أخرجه أبو داود (١٧٩)، والترمذي (٨٦)، والنسائي ١/ ١٠٤، وابن ماجه (٥٠٢)، وأحمد ٦/ ٢١٠، والبيهقي ١/ ١٢٦، والدارقطني ١/ ١٣٩،وقد أعلّه أبو داود، والترمذي، والنسائي، والبخاري، والدارقطني، والبيهقي، بعلة هي: أن حبيبَ بن ثابت لم يسمع من عروة شيئاً.

واستدرك ابن عبد البر عليهم ذلك مبيناً صحة الحديث وقال: «لا ينكر لقاؤه عروة لروايته عمن هو أكبر منه وأجل وأقدم موتاً» وقال في موضع آخر:«لاشك أنه أدرك عروة». انظر «الاستذكار» ١/٣٢٣ كما بيَّن الحافظ الزيلعي ورود هذا الحديث من طرق أخرى غير طريق حبيب بن ثابت عن عروة، وهذه الطرق يعضدُ بعضها بعضاً فيصح الحديث بها.

انظر «نصب الراية» ١/ ٧٣.

معنا»[1]، وطافَ راكباً ليقتديَ النّاس به في المناسك[2].

ومن ذلك: ورودُ تخصيصه صلى الله عليه وسلم في أحكام، مثل قوله تعالى: ﴿وامرأةً مؤمنةً إنْ وهبَت نفسَها للنبي﴾ إلى قوله: ﴿خالصةً لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ﴿ومن الليل فتهجّد به نافلةً لك﴾ [الإسراء: ٧٩]، ولو لم يكن خطابُه المطلقُ يقتضي دخولَ أمتهِ ومشاركتهم،لم يكن لبيان تخصيصهِ ببعضِ الأحكام معنى إذا كان كُلّ خطابٍ يتوجّه نحوه خالصاً له، فلما خصَّه ببعضِ الأحكام، عُلم أنَّ بقيةَ الأحكامِ المتّجهةِ نحوه عامّةٌ لأمّته.

ومن ذلك: أنَّ الصحابةَ رضوان الله عليهم عقَلت ذلك، فقالوا: نهيتَنا عن الوصالِ وواصلت، وأمرتَنا بفسخ الحج وما فسخت. حتى بيّن الفرق فقال: «لست كأحدكم، إني أظلُّ عند ربي فيطعمني ويسقيني»[3]، «إني قلدت هديي»، وروي: «سقتُ الهدي، فلا أحلُّ

---

(١) جاء ذلك من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه، قال: أتى النبي ﷺ رجلٌ فسأله عن وقت الصلاة فقال: «صلِّ معنا هذين الوقتين».
وتقدم تخريجه ١/ ١٩٤.

(٢) عن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ طافَ بالبيتِ على راحلتهِ يستلم الركنَ بمحجن.
أخرجه البخاري (١٦٠٧)، ومسلم (١٢٧٢)، وأبو داود (١٨٧٧)، والنسائي ٥/ ٢٣٣، وابن ماجه (٢٩٤٨)، والبيهقي ٥/ ٦٦.

(٣) تقدم تخريجه ٢/ ٢٦.

حتى أنحرَ»[1]، فلو لم يُعلم أنَّ خطابَ الشرعِ لهم خطابٌ يدخلُ تحته، لما عابوا عليه ذلك، ولَما أجابهم.

فصـــل

في الدلالةِ على أنَّ خطابه للواحِد من أمَّته وصحابته وحكمُه فيه خطابٌ لجميعهم، وحكم للجميع غير مختصٍّ بمن خاطبه وحكمَ فيه

قـولـه تعـالـى: ﴿لأنـذرَكُـم بـه ومـن بَلَـغ﴾ [الأنعـام: ١٩]، وقـولـه: «بُعِثْـتُ إلـى الأسـود والأحمـر»[2]، وقـولـه صلـى الله عليـه وسلـم: «خطابـي للواحـد خطـابي للجماعـة، قولـي لامـرأة قولي لمئة امـرأة»[3]. وقـال: «حكمـي علـى الواحـد حُكمـي على الجماعة»[4].

---

(١) ورد ذلك من حديث حفصةَ أنها قالت لرسول الله ﷺ: «ما شأنُ الناس حلّوا ولم تحلَّ أنت من عمرتك؟ فقال: إنّي لبدتُ رأسي وقلَّدت هديي، فلا أحِلُّ حتى أنحرَ».
تقدم تخريجه في ٢/٢٦.

(٢) ورد في حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أُعطيتُ خمساً لم يعطهنَّ نبيٌّ قبلي: بُعثت إلى الأحمر والأسود...».
أخرجه أحمد ٥/١٤٥ و١٤٨، ومسلم (٥٢١)، وأبو داود (٤٨٩)، والحاكم ٢/٤٢٤، وقال ابن حجر هذا حديثٌ صحيح.
انظر «موافقة الخُبرِ الخبرَ» ١/٥٢٥.

(٣) تقدم تخريجه ٢/١٢١.

(٤) سلف تخريجه ٢/١٢١.

[٢٩٨] ومن ذلك تخصيصه لآحاد من أصحابه بالحكم وقصره عليه، كقوله لأبي بردة في التضحية بعناق جذعة: «تجزئك ولا تجزىء أحداً، أو تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحدٍ بعدك»[(١)]، وقوله لأبي بكرة لما دخل الصف راكعاً: «زادَكَ اللهُ حرصاً ولا تَعدُ»[(٢)]، وقوله للذي زوّجه بما معه من القرآن: «هذا لك وليس لأحدٍ بَعْدك»[(٣)]، وكتخصيصه للزبير بلبس الحرير[(٤)]. ولو كان الحكمُ بإطلاقه خاصّاً لمن يخاطبه به، أو يحكم به عليه وفيه، لما كان لتخصيص أشخاصٍ عدّة معنى، مع كونِ كلِّ مخاطب مخصوصاً بما خوطب به.

---

(١) تقدم تخريجه ٢/ ٩٨.

(٢) سلف تخريجه ٢/ ٩٨.

(٣) حديث: «قد زوجتكها بما معكَ من القرآن» وردَ من حديث سهل بن سعدٍ الساعدي، أخرجه مالك ٢/ ٥٢٦، وأحمد ٥/ ٢٣٦، والبخاري (٢٣١٠) و(٥١٣٥) و(٧٤١٧)، ومسلم (١٤٢٥)، وأبو داود (٢١١١)، والترمذي (١١١٤)، والنسائي ٦/ ١١٣، والبيهقي ٧/ ١٤٤ و٢٣٦ و٢٤٢ وابن حبان (٤٠٩٣).

(٤) ورد ذلك من حديث أنس بن مالك قال: «رخَّصَ النبيُّ ﷺ لعبد الرحمن ابن عوف والزبير بن العوام في لبس الحرير، من حكَّةٍ كانت بهما».
أخرجه: أحمد ٣/ ٢٥٥ و٢٧٢، والبخاري (٢٩٢١) و(٢٩٢٢) و(٥٨٣٩)، ومسلم (٢٠٧٦) (٢٥)، وأبو داود (٤٠٥٦)، والنسائي ٨/ ٢٠٢، وابن ماجه (٣٥٩٢)، والبيهقي ٣/ ٢٦٨ و٢٦٩، وابن حبان (٥٤٣٠) و(٥٤٣١).

ومن ذلك: إجماعُ الصحابة على رجوعهم فيما سئلوا عنه وحدَث من الحوادث، إلى قضاياه صلى الله عليه وسلم في أشخاص، وخطابه لأشخاصٍ مخصوصين: مثل رجوعهم في حدّ الزنا إلى حكمه صلى الله عليه وسلم في ماعز[1]. ورجوعهم في الجنين إلى حكمه في قصة حَمل بن مالك[2]، ورجوعهم في

---

(١) رواه مسلم (١٦٩٤)، وأبو داود (٤٤٣١) من حديث أبي سعيد الخدري.
ورواه مسلم (١٦٩٥)، وأبو داود (٤٤٣٣) من حديث بريدة، ورواه البخاري (٥٢٧١) ومسلم (٦١٩١) وأبو داود (٤٤٢٨)، والترمذي (١٤٢٨) من حديث أبي هريرة، ورواه البخاري (٦٨٢٤) ومسلم (١٦٩٣)، وأبو داود (٤٤٢١) و(٤٤٢٥) و(٤٤٢٦) و(٤٤٢٧) من حديث ابن عباس، ورواه أبو داود (٤٤١٩) من حديث نعيم بن هزال.
ورواه مسلم (١٦٩٢) وأبو داود (٤٤٢٢) و(٤٤٢٣) من حديث جابر بن سمرة، ورواه البخاري (٥٢٧٠) ومسلم (١٧٠١)، والترمذي (١٤٢٩) وأبو داود (٤٤٣٠) من حديث جابر بن عبد الله.

(٢) قصةُ حَمَل بن مالك وردت من حديث أبي هريرة: أنّ رسول الله ﷺ قضى في امرأتين من هُذيلٍ اقتتلتا، فرمت إحداهما الأُخرى بحجر، فأصاب بطنَها وهي حاملٌ، فقتلت ولدها الذي في بطنها، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقضى أنَّ ديّة ما في بطنها غُرَّةٌ عبدٌ أو أمةٌ، فقال وليُّ المرأة التي غرمت: كيف أغرَمُ يا رسولَ الله من لا شربَ ولا أكل، ولا نَطَق ولا استَهَل، فمثلُ ذلك بَطل. فقال النبي ﷺ:«إنّما هذا من إخوان الكُهان».
ووليُّ المرأةِ هو حَمَلُ بن مالك بن النابغةِ الهُذَليّ وهو صحابي نزل البصرة.
أخرجه من حديث أبي هريرة.
البخاري (٥٧٥٨)، ومسلم (١٦٨١)، وأبو داود (٤٥٧٦)، والنسائي =

المفوضة إلى قصة بَروع بنت واشق[1]، ورجوعهم في المجوس في باب الجزية إلى وضعه صلى الله عليه وسلم الجزية على مجوس هجر[2]، وهذا منهم يدُلُّ على أنّهم علموا وعقلوا أنَّ حكمَه صلى الله عليه وسلم في الواحد حكمٌ في كلّ من تَجدَّدَ له مثلُ ذلكَ الأمرِ الذي حكم فيه، ما لم تقمْ دلالةُ التخصيص.

فصـــل

في اعتراضاتِهم وأسئلتهم على هذه الأدلّة

فمن ذلك قولهم: إنَّ هذه كُلَّها أخبارُ آحاد مظنونةٌ، لا تصلحُ لإثباتِ هذا الأَصلِ الذي طريقهُ العلْمُ.

= ٨/ ٤٨، والترمذي (١٤١٠)، وابن ماجه (٢٦٣٩).

(١) المفوَّضة: هي المرأةُ التي لم يُفرض لها الصَّداقَ في العقد، وقد سئلَ عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في حكم المتوفى عنها زوجها ولم يفرض لها الصداق في العقد، ولم يدخل بها، فقال:
لها الصداق كاملاً، وعليها العدةُ، ولها الميراث، قال معقل بن سنان: شهدت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنتِ واشق بمثلِ ذلك أخرجه:
أبو داود (٢١١٤) و(٢١١٥) و(٢١١٦)، والنسائي ٦/ ١٢١-١٢٣ والترمذي (١١٤٥) وابن ماجه (١٨٩١)، وابن حبان (٤٠٩٨) و(٤٠٩٩) و(٤١٠٠) و(٤١٠١)، والحاكم ٢/ ١٨٠-١٨١. ووافقه الذهبي.

(٢) حديث وضع الجزية على مجوس هَجَر:
أخرجه البخاري (٣١٥٦) و(٣١٥٧)، وأبو داود (٣٠٤٣)، والترمذي (١٥٨٦) و(١٥٨٧).

ومن ذلـك قولُهم: إنما صاروا إلى العملِ بذلك بدلائلَ قامت وقرائنَ ظهرت أوجبت العمومَ وتعديةَ الأحكامِ ممّن خوطبَ وحُكمَ عليه إلى غيرِهِ، لا بنفس الخطاب والحكم.

فصـــلٌ

في الأجوبةِ عمّا ذكروه

أمـا أخبـارُ الآحـادِ المتلقّـاةُ بالقبـول، فصـالحـةٌ عنـدنا لإثباتِ أصول الدياناتِ، ولأنَّ أصولُ الفقهِ لا يطلبُ لها القطعياتُ، ولو كانت كذلك لما سوَّغنا خلافَ المخالفِ، ولفسّقنا أو كفرنا من خالفنا، كما قلنـا في الأصولِ المتعلقةِ بالله سبحانه وبصفاته وما يجوزُ عليه وما يستحيل عليه، وما يجب له.

ولمـا كانت أدلـةُ ذلـك قطعية لم نسوِّغ الخلافَ فيها، وفسّقنا المخالفَ لنا أو كفرناه على حسب موضعِ الخلافِ منها.

وأمّـا دعوى الدلائلِ فالأصلُ عدمُها، ولو كانت موجودةً لكانت منقولةً، لا سيّما مع كثرةِ العملِ بذلك والبلوى به، والأصلُ عدمُها إلى أن يوضّحوا الأدلة فيها.

فصـــلٌ

يجمع شبهَهم في ذلك

فمن ذلك قولُهم: إنَّ خطابَ الواحدِ موضوعٌ في الأصل لذلك المخاطب، كما أنَّ الخبرَ عنه موضوعٌ له، ولما أخبرَ به عنه خاصّةً، بدليلِ أنَّ أمـرَ السيّدِ لعبـدٍ من عبيده لا يكونُ أمراً لغير من واجهه

بالأمر، وكذلكَ إذا أخبر عن الواحدِ من عبيدهِ لم يكن خبراً عن غيره، وإذا كان هذا هو أصلُ الوضعِ، فتعديتهُ إلىٰ غيرهِ تحتاج إلىٰ دليلٍ، ومتى قام دليلٌ على التعدية اتفقنا على القولِ به، لأنَّه يخرجُ عن خصوصهِ بالدليلِ إلى العموم، كما يخرجُ العمومُ عن عمومهِ بالدليل إلى الخصوص.

والدليل الذي يتعدّى إلى غيرِ المخاطَبِ، هو الدليلُ الذي جعل خطابهَ صلى الله عليه وسلم لأهل عصرِه الموجودين من الأحياءِ العقلاءِ البالغين، خطاباً لمن لم يأتِ من أهلِ الأعصار المستقبلةِ المعدومين، وليس ذلك إلا دليلًا يدلّ على التعديةِ إلى أولئك. كذلك هاهنا.

وإنَّما لم ينصرف الخطابُ إلى المعدومين بمطلقِ اللفظِ، لأنَّه لا يصلحُ للمعدومِ بياأيها الناس، وياأيها الذين آمنوا، ولا باستدعاءِ الأعمال منهم والتروكِ، كالصلاةِ والصيامِ، إذ لا وجودَ لهم، ولا حقيقةَ فضلًا عن أوصاف يصفُهم بها من إيمانٍ وغيره، ولا أعمال لهم يستدعيها، كذلكَ ليس في خطابِ الواحدِ صلاحٌ لخطابِ الجماعة، فإذا جاءت دلالةٌ فصرفته إلى المعدومِ بأن يقول: هذا خطابي للقرنِ الذين بُعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، وللذين رأوني، ولمن بَلَغ، ممَّن بعد عني وعنهم. حينئذٍ صرفنا ذلكَ إلى من قامت الدلالةُ على صرفِ الأمر إليه وتعديتهِ إلى خطابه. [٢٩٩]

فهذا من طريق اللغة واللسان، فأما من طريق المعقول:

فمن ذلك: أنَّ من المعلومِ أنَّ الأمرَ بالشيء قد يكون مصلحةً

لشخصٍ بعينه، مفسدةً لغيره، لاختلافِ الأشخاصِ في ذلك، فإذا صرفَ الشارعُ الأمرَ إلى شخصٍ بعينه، لم يجز الإقدامُ على تعديته إلى غيره إلا بعد العلمِ بأنَّه مصلحةٌ للآخر، ولا سبيلَ لنا إلى العلم بمساواةِ المخاطَبِ لغيره إلا بدلالةٍ تقومُ من جهةٍ من صدر الخطابُ عنه سبحانه. وما صارَ ذلك إلا بمثابةِ حكيمٍ من حكماءِ الطبِّ، أمرَ مريضاً بشرب دواءٍ، أو وَصَف له حِميةً عن نوعٍ من الغذاءِ، فإنَّه لا يجوزُ أن يعدي ذلك الأمرَ، ويعمَّ بذلكَ الدواءِ أو الحميةِ غيرَه إلا بدلالةٍ أو قرينة من جهةِ الحكيم الواصفِ، لتفاوتِ الأمزجةِ في الأشخاص، كذلكَ يجبُ هاهنا أن يمنعَ من التعديةِ إلى غيرِ المخاطبِ لتفاوتِ ما بين المكلَّفين من المصالحِ، وقد انكشفَ ذلك بما ظهرَ من مغايرةِ الشرعِ بين النساءِ والرجالِ والأحرارِ والعبيد، والمسافرِ والحاضرِ، والمريض والصحيح في صفاتِ التكاليفِ ومقاديرها، وإن اجتمعوا كلُّهم في إرسالِ النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، فلا يلزمُ من تساويهم في إرسالِه إليهم تساويهم في خطابِه لهم، كما أنَّهم اجتمعوا في التكليفِ واختلفوا في أحكامِ التكليف.

قالوا: ولا سيَّما ما ظهر من تخصيصِ النبيّ صلى الله عليه وسلم من أمّته وتمييزه عنهم بإيجابِ واجبات وإباحةِ مباحات، وحظرِ محظورات لم يشاركه فيها أحدٌ من أمّته، فكيفَ يجوزُ أن يعدّى حكمُ خطابهِ إلى غيرِه من أمتّه، مع الحالِ المعلومةِ من تخصُّصه، بل لا يجوزُ ذلكَ إلا بدلالةٍ تعمُّ أمته وتوجبُ تعدي حكمه إليهم.

فصـــلٌ

يجمع الأجوبةَ عن شبههم

أمّا خطابُ الواحدِ ومواجهتُه بالأمرِ من طريقِ اللغةِ، فإنَّه يختصّ المخاطَب، ولا يقتضي بموجَبِ اللغةِ تعديتَه الأمرَ إلى غيره، إذ ليسَ في لفظِ الواحِد وخطابهِ ما يصلحُ لغيرِه، لكنّ خطابَ الشرعِ تمهّد تمهُّداً صارَ وِزانُهُ من اللغة ما تمهد فيه العرفُ؛ وهو أنَّه جعل من أوّل الوحي إليه مناراً ومتبعاً وقدوةً للأمة، فإذا قيل له: افعل كذا، دخلوا تبعاً، وصار في باب اللغةِ كالأمرِ بالركوبِ والمسيرِ ولقاءِ العدوّ لمن عُقِدَت له الأمارةُ، وجُعل له منصبُ الاقتداءِ به، فإنَّه إذا قيل له: اركب إلى بني فلان، وحارب العدوَّ، وشنَّ الغارةَ على بلاد كذا. كان ذلكَ منصرفاً إليه وإلى جيشه وأتباعه، وكذلكَ في الخبر عنه إذا قيل: ركبَ الأمير، ودخلَ بلدَ كذا، أو فتحَ ثغر كذا أو حصن كَذا. فإنَّ ذلكَ كُلَّه ينصرفُ إلى الأميرِ وجيشهِ وأتباعهِ دون اتحاده وتخصصه بما أُمِرَ به، أو أخبَر عنه.

فأمَّـا قولُهم: إنَّ المصـالحَ والمفاسدَ قد تكونُ بحسب اختلاف الأشخاص. فذلك ليس بمعتبر، فإنَّ التكليفَ لا يقفُ على الأصلحِ، ولأنَّ استواءَ الكلِّ في التكليف كافٍ في ذلك. وإن جاز أن يختلفوا في الأصلحِ، كاستواءِ الأصلِ والفرعِ في باب القياسِ لاجتماعهما في أمارةِ الحكم، وليس ما نصبه من الدَلائِل والآياتِ على كونهِ متبوعاً ومناراً للأحكامِ بأدونَ من أمارةِ شَبهٍ، أو لأدلةٍ تجمعُ بين المسكوتِ عنه، وهو الفرعُ،والمنطوق به، وهو الأصلُ في باب القياس، وإن جاز

أن يكونَ الأصلحُ في الأصلِ المنصوصِ عليه بالحكمِ، والمفسدةُ في تعديةِ الحكم إلى الفرع، فمن تجاسر على الإلحاقِ والتعديةِ بأمارةِ القياسِ لا يَجبُن عن إدخالِ الشخصِ المكلّفِ الذي لم يخاطب مع من خاطبَه الشرع في الحكمِ الذي علّقه عليه.

وفارقَ خطابَ السيِّدِ منّا لعبيده، فإنَّه لو قال: أكرِم زيداً لأنه أسود، ولا تأكل السُّكرَ لأنه حلو. لم يوجب ذلكَ التعديةَ إلى كل أسود وكُلّ حلوٍ.

ولو قال صاحب الشريعة ذلك لوجبت التعديةُ إلى كل محلٍ وجدت فيه تلك الصفة. وأما تخصيصُ النبي صلى الله عليه وسلم بأحكامٍ لا يمنع من دخولنا معه في مطلق الأحكام، كما أنَّ بعضَ الأحكام قد تقع تحكماً على غيرِ المعقولِ، وتخرج عن القياس، ولا يمنعُ جوازُ ذلك من عملِنا بالمعقول والقياسِ ما لم ترد دلالة التخصيص والتحكم. [٣٠٠]

فصلٌ

إذا أمر النبيّ صلى الله عليه وسلم أمته بأمرٍ شرعي، دخل هو في ذلك الأمر[1]، وبه قال أصحاب الشافعيِّ في أحدِ الوجهين[2]،

---

(١) انظر ذلك في «العدة» ١/ ٣٣٩، و«المسودة» ص(٣٢-٣٤)، و«التمهيد» ١/ ٢٦٩، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٢٢.

(٢) وهو ما اختاره الجويني في «البرهان» ١/ ٣٦٤، والغزالي في «المستصفى» ٢/ ٨٨ - ٨٩، والرازي في «المحصول» ٢/ ١٥٠، بشرطِ عدمِ وجودِ قرينة تفيدُ خروجَ المخاطِبِ من عموم خطابه.

خلافاً للوجه الآخر[1]، ولأكثر الفقهاء والمتكلمين[2]، وقد حكى شيخنا الإمام أبو يعلى بن الفراء كلامَ أحمد في عدّة مواضعَ بما يعطي دخوله في أمره الشرع.

فصــــلٌ

يجمع أدلتنا في ذلك

فمنها أن النبيّ صلى الله عليه وسلم كان يأمرُ أصحابَه بالأمرِ فإذا تخلَّفَ عنه سألوه: ما بالُكَ لم تفعله؟ ولو لم يعقلوا دخولَه في الأمر لما سألوه.

فمن ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه أمر أصحابه بفسخ الحجّ إلى العمرة، ولم يفسخ، فقالوا له: أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ، فلم يقل: وأين أنا منكم، وكيف يلزمني أنا ما أمرتكم به، بل عدل إلى الاعتذار بالأمر الذي يخصّه، وهو سوقه للهَدي، فقال: «إني قلدت هديي ولبدت رأسي، فلا أحلّ حتى أنحر»[3] وروي: «لو

---

(١) وهو الصحيح من مذهب الشافعي، وعليه أكثر الشافعية، وفق ما قرره الشيرازي في التبصرة ص (٧٣)، والزركشي في «البحر المحيط» ٣/ ١٩٢ فلا يدخل المخاطِبُ في عموم خطابه إلا بدليل.

(٢) ذهب بعضُ الأُصوليين إلى مذهب توفيقي، يجمع بين القولين ومفاده: أنه إذا نظر إلى اللفظ بحسب وضعه اللغوي وعمومه المستغرق فإنه يشملُ المخاطِب، وإذا نظرَ إلى العرف والاستعمال اللغوي اقتضى خلاف ذلك. انظر «البحر المحيط» ٣/ ١٩٣.

(٣) تقدم تخريجه ٢/ ٢٦.

استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي، ولجعلتها عمرةً»[1]، وهذا يدُلّ على أنَّ حكمه وحكمَهم في المشروعِ سواء.

ومن ذلك: أنَّ حقيقةَ الأمرِ الصادرِ من جهتِهِ في أحكامِ الشرعِ أنَّه مخبرٌ لا آمرٌ، ألا تراه كيف تلا: ﴿قل أعوذ﴾ [الفلق: ١]، ﴿قل أوحي إليَّ﴾ [الجن: ١]، [قل إنَّما أنا بَشرٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، كما قيل له، والحاكي منا لكلامِ الأمرِ له بحذف: قل؛ لأنَّها أمرٌ بالبلاغ، فيتشاغل بالبلاغِ لما أُمِرَ به، ويدع كلمةَ الأمرِ وصيغتَه. والنبي صلى الله عليه وسلم أدّى كلمةَ الأمرِ له كما جاءت، ومن كانَ كذلكَ صارَ بالأمرِ الذي جُعل جهةً له آمراً له ولِمن بلغه من أمته، فكانَ تقديرُ كلِ صيغةٍ تردُ على لسانِه الكريم تشريعاً، والشرعُ شاملٌ له والكلُّ متّبع، فصارَ تحقيقُ ذلك أنَّه جهةٌ للأمرِ، لا آمرٌ حقيقةً، إذ المستدعي غيرَه بلسانِه وقولِه. فمن هاهنا كان داخلاً، ومتى تحقق هذا كذا كان الخلافُ زائلاً مرتفعاً لأنَّه ليس أحدٌ يقول: إنَّ الآمر يأمرُ نفسَه، وكيف يقول عاقلٌ ذلك، وشريطةُ الأمر أن تصدَر الصيغةُ من أعلى خِطاباً لأدنى، والواحدُ لا يكونُ أعلى من نفسه وأدنى منها، فلم يبقَ إلا ما ذكرنا أنَّه جهةٌ لأمرِ الله ومبلِّغٌ عنه، لا آمرٌ حقيقةً.

وأيضاً: فإنَّ الإلقاءَ من اللهِ سبحانه إليه، وفي روعه آكدُ من اجتهادِه واستثارته، ثمَّ إنه إذا كان مجتهداً أفتى الغيرَ وكانت فتواه لنفسه وعلى نفسِه، قال صلى الله عليه وسلم: «استفت نفسكَ وإن أفتاك

---

(١) أخرجه من حديث جابر أحمد ٣/ ٣٢٠، والبخاري (١٦٥١)، ومسلم (١٢١٦) وأبو داود (١٧٨٤)، والبيهقي ٥/ ٧، ٨، ٩.

المفتون»[1]، فما بلّغه الله إليه، ويعلم به غيره أولى في أن يدخل فيه ويكونَ إخباراً لنفسه وإعلاماً لها.

فصـــلٌ

في جمع شبههِم

فمنها أنَّ الأمرَ استدعاءٌ وطلبٌ من الأعلى للأدنى، وهذا لا يتحققُ في الواحدِ أن يكونَ مستدعياً ومستدعىً فيه باستدعائه، ولا أعلى من نفسه وأدنى.

ومن ذلك: أنَّ صيغةَ الأمرِ لنفسهِ على طريق الوحدةِ لا تصحُّ، ولا علّة في نفي صحّتها، إلا أنَّ حقيقة الأمر لا تتسلّط على الإنسانِ إلا من جهةِ غيره، كالمخبر لا يكونُ مخبراً لنفسه، ولا ناهٍ لها، ولا منادٍ بها، كذلكَ لا يكون آمراً لها. وإذا ثبتَ فسادُ ذلك في حقِّ أمرِه لنفسِه على الوحدة، ثبتَ فسادُ القولِ بأنَّه أمرٌ لها في جملةِ غيرها من المأمورين.

فصـــلٌ

في الأجوبةِ عنها

أمـا الأول: فإنَّا قائلونَ بموجبهِ، وأنَّه ليس بآمرٍ لنفسهِ، إنَّما هو مخبِرٌ بأمرِ الله سبحانَه، وأنَّ ما أخبر به فهو شرعهُ، وهو أوَّلُ داخلٍ في التزام ما شرعه الله له ولأمته، وقد أوضحنا كونه مخبراً من حيث أنه يؤدي صيغةَ القول له أو الملقى في رُوعه بالوحي إلى قلبه، فيقول:

---

(١) تقدم تخريجه ١/ ١٦١.

قيل لي: قل كذا، هذا هو الحقيقة، لا أنه مبتدئٌ باستدعاءٍ أو طلبٍ من جهة نفسه، ولهذا أعاد صيغ الأوامر بقوله: قل، واتل ما أوحي، [٣٠١] ولو لم يكن مخبراً لوسعه أن يتلو ولا يحكي قول الملك له: اتلُ، ولا يقول: قل، بل يبتدىء فيقول: (أعوذ بربِّ الناس)، (أعوذ بربّ الفلق)، (إنما أنا بشر) ولا يقل: ﴿قل إنما أنا بشر﴾ [الكهف: ١١٠]، وإلى أمثالِ ذلك في كتابِ الله.

وأمَّا إفرادُه لنفسه بالأمرِ، فبالصيغة التي تَرِدُ من قوله: ﴿يا أيها الرسول﴾ [المائدة: ٤١] و﴿يا أيها النبي﴾ [الأنفال: ٦٤]، كذاك نقولُ وأنَّه يحسُنُ وقد كان ذلك، فأمَّا أوامرُه من غير الكتاب، فما هي إلا بطريقِ الكتاب، وهو الوحي إليه، فينطقُ تارةً بقرآن، وتارةً بكلامٍ يُضاف إليه إضافةً لا إضافةَ إنشاء، وكيف يُظن بأن النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بحكمٍ شرعيٍ من قِبَلِ نفسِه، فإذا بَطَلَ هذا، لم يبقَ إلا أنَّه مخبرٌ وحاكٍ، سواء كان ما ينطقُ به قرآناً أو غيره.

فإن قيلَ: فعندكم أنه قد يأمرُ بالحكمِ من طريقِ الاجتهاد، فإذا قالَ ذلكَ كان أمراً من جهة نفسه، فيجبُ أن لا يدخلَ عندكم فيما يصدرُ عنه من الأمرِ الذي يقولُه عن اجتهاده.

قيل: اجتهادُه لا يُقَرُّ فيه على خطأ، فمتى اجتهدَ ولم يُردَّ بالوحي كان إقرارهُ على ما اجتهدَ فيه حُكمُ الله الذي جرى على قلبه ولسانِه صلى الله عليه وسلم، ولأنَّ اختياره مستند إلى المنطوق به، فيأخذُ المسكوت عنه من المنطوق به، ومن تعلّق بمثالِ السيّد مع عبيده، وأنَّه لا يدخل في أمره لهم معهم، فقد أبعد النجعة، لأنَّ السيّد أمرَ بنفسه، والنبي صلى الله عليه وسلم على ما سبق من أدلتنا، يخبر

عن غيره عن أمرٍ بنفسهِ لنفسِه، فلا يلزمُ المثال ولا يشابه ما نحن فيه بحالٍ، لكنَّ المثال المسند للنبي أن يكون قد أمر بعضَ عبيده على بعضٍ، فإذا قال الآمر: (قيل اركبوا)، دخلَ الآمرُ في الجملةِ.

فصــلٌ

الأمـر المطلقُ يشتملُ على العبيدِ، فلا يحتاجُ دخولُهم فيه إلى قرينةٍ، ولا دليلٍ.

وقــد أشــار إلى ذلـك في عدة مواضـع[1]، فأدخلهم في باب الشهادة، والإيلاء، واللعان، وأسند ذلك إلى عموم الآي الوارد في ذلك[2].

---

(١) أي: وقـد أشـار أحمـد رحمـه الله إلـى ذلـك فـي عـدة مـواضـع، وانظـر إلـى هـذه المواضع فـي «العـدة» ٢/٣٤٨، وراجـع المسـألـة في «التمهيد» ١/٢٨١، و«المسودة» ص(٣٤)، و«شرح الكوكب المنير» ٣/٢٤٢.

(٢) يقصد عموم الآية الواردة في الشهادة مثل قوله:﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله:﴿وأشهدوا ذوي عدلٍ منكم﴾ [الطلاق: ٢]. حيثُ نقل عن الإمام أحمد القولُ بجواز شهادة المملوك إذا كان عدلاً، أخذاً بعموم الآيات الواردة في الشهادة.

وعموم الآيات الواردة بالإيلاء، بحيث نقل عن الإمام أحمد القول بأنَّ على العبد إيلاءً، وإيلاؤه أربعةُ أشهر، وقال: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر﴾ [البقرة: ٢٢٦]. فلم يفرِّق بين الحرِّ أو العبد.

وعموم الآيات الواردةِ في اللعانِ في قوله سبحانه ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾ حيثُ يدخل العبيدُ في الخطابِ، وفق ما نقل عن الإمام أحمد.

وإلى هذا ذهبَ أكثر الناس، وهو قول أبي بكر الباقلاني، وأبي عبدالله الجرجاني الحنفي، وكُلّ من أنكر العموم من المحققين، وبه قال أصحابُ الشافعيِّ في أحد الوجهين[1].

وقال بعضهم: لا يدخلون في العموم، بل بدلالة تخصّهم.

وحكىٰ أَبو سفيان[2] عن الرَّازي أنهم لا يدخلون فيما كان من حقوق الآدميين.

فصـــل

يجمع أدلتَنا على ذلك

فمنها: أنَّه قد دخلَ في الخطابِ، وهو التكليفُ، ومن قال بالعموم وأثبتَه ولم يُدخل العبدَ في عموم الخطابِ، فقد أبعدَ وخلّط، وذلكَ أنَّ العبدَ يدخُل في جملةِ الناس والمؤمنين والمكلَّفين، فإن قال صاحب الشرع: ﴿يا أيها النّاس﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، يا أيها المكلَّفون، دَخَـلَ في هذه الجُمـلِ لوقوعِ الاسمِ عليه على الوحدة، وكُلُّ من

---

(١) وهـو الصحيح من مذهب الشـافعي، حيث قال أكثـر الشـافعية إنَّ العبيدَ يدخلون اتباعاً لموجب الصيغة. وهناك وجهان آخران:
أحدهما: أنَّ العبيدَ لا يدخلون الا بدليل لأنهم أتباع الأحرار.
والثاني: إن تضمن الخطابُ تعبداً توجَّه إليهم، وإن تضمَّن ملكاً أو عقداً أو ولاية لم يدخلوا فيه.
انظـر «البرهـان» ١/ ٣٥٦، و«المستصفـى» ٢/ ٧٧، و«الإحكـام» للآمـدي ٢/ ٣٩٣، و«البحر المحيط» ٣/ ١٨١.

(٢) هو محمد بن أحمد السرخسي سترد ترجمته في الصفحة ٣٦١.

دخـل في اسمِ الواحدِ من الجملةِ، دخلَ في عمومِ الأسماءِ.

وقد ثبت أنَّه يحْسُن أن يقال له: يا إنسان، يا مؤمن، يا مكلّف افعل كذا، أو لا تفعل كذا، وإذا قيلَ لثلاثة أَعْبد: يا أيُّها الناس، يا أيُّهـا الـذين آمنـوا، يا هؤلاء المكلّفون. صحَّ أيضاً، فلا وَجْهَ لنفي دخولِهم في إطلاقِ قولِ الشرع: يا أيها الذين آمنوا، يا أيها الناس. لأنَّ ما استحقوا به الخطاب، وصلحوا له في حالِ الانفرادِ موجودٌ فيهم في حال اجتماعهم مع الأحرار.

ومن ذلك: أنَّ الرِّقَ ليس بمنافٍ للتكليفِ وخطابِ الشرع، بل هو بلوى بحقّ ألزمه رقبته،إما امتحاناً أو عقوبةً لأجل الكفر، وكلاهما لا يمنعُ اتجاهَ خطاب اللهِ سبحانَه إليه، كالمستحق قتلُه بقودٍ، ويدُه بقَطْعٍ في سرقة، وحبسُه بدينٍ لآدمي، ومنافعه لعقدِ إجارةٍ عليه، وعقدِ نكاحٍ [٣٠٢] في حق المرأة، هذا كُلُّه لا يمنع اتجاه الخطاب إليه، كذلك الرّق.

ولذلك صح أن يملكه اثنان، ويتجه نحوه أمرهما ونهيهما، وإذا لم يتنافَ ملكُ اثنين وما يوجبه ملكُهما، فأحرى أن لا يتنافى إطلاقُ خطابِ اللهِ سبحانَه له وأمر آدميّ مالكٍ له بحكمِ الرّق، لا بحكمِ ملكِ جواهره وعينِ ذاتِه، مع كونِ الآدمي في تملُّكه دخيلاً، ومُلكِ اللهِ هو الأصل سبحانه في ملكِ الأعيانِ والجواهر.

فصـــلٌ

جامعٌ لشبههم

فمنها: أنَّ منافعَهم التي تحصلُ بها الأعمال، وتمتثل بها الأوامرُ مملوكةٌ عليهم لسادتِهم، فلا يلزمُهم حكمُ خطابِ خالقِه وخطابِ سيده

الذي ملّكه الخالقُ رقَّه وألزمه طاعتَه.

ومن ذلـك: أنَّ أكثـرَ أوامـرِ الشرعِ لا تتجه نحوَه، ولا تلزمه، كالجمعةِ والجهادِ والحجِّ، ولا يصحُ تبرُّعَه ولا إقرارُه بالحقوقِ البدنيةِ ولا الماليةِ ولا له ولا به، ولا يملكُ التصرّفَ في نفسِه، فلا وجهَ لاتّجاه الخطاب نحوه.

ومن ذلك: أنَّه يملكُ منعَه من التعبُّدِ على وجهِ التطوّعِ والتنفّل، فلا يتّجه نحوه مطلُق الخطابِ لأجلِ حقٍّ من مَلَك منعَه من التطوعِ بأمثالِ ما يحصل به خطابُ الشرعِ للأحرار.

فصـــلٌ

في جمـع الأجوبةِ عن شبههم

إنَّ تملُّكَ السادةِ لمنافعِهم لا يمنعُ اتجاهَ مطلقِ أمرِ اللهِ سبحانَه إليهم، كما لم يمنع خاصَّ خطابِه لهم، ولو كانت حقوقُ الموالي وسادة العبيد مانعةً من دخولهم في عموم خطاب الله، لمنعتْ من اتجاهِ أوامرِه الخاصَّةِ إليهم، كآحادِ الآدميين نحو المالكين، لمّا لم يلزمهم عامّ أمـرهم لأجلِ حقوقِ أموالهم وتملُّكِ منافِعهم عليهم لم يلزمهم خاصُّ أمرهم لهم، وخطابُهم إيّاهم.

ولأنَّ تمليكَ منـافِعهم بلوى من الله، وتكليفٌ منـه إياهم طاعةَ سادتِهم في خدمتِهم وصرفِ منافعِهم في امتثالِ أوامرهم، والله سبحانه لا يمنعُ بعضَ أوامره بعضاً، عقوباتٍ كانت أو عباداتٍ، فإن الرِّق لا

يخلو من أن يكـونَ بلوى أو عقـوبـةً، لأنَّـه في الأصلِ أثرُ الكفرِ، وإيجـابُ الحدودِ والقصاصِ لا يمنعُ من دخولِ من لزمَه ذلك في مطلقِ أوامرِ الله سبحانَه، وإن كانت بلوى كانت بمثابةِ الأمراضِ والفقرِ وغيرِ ذلك، وهي غيرُ مانعةٍ من دخولِ الممتَحنِ في عمومِ الخطابِ، وكما لم يمنع كلُّ ذلك اتجاهَ خاصِّ الخطابِ نحوهم.

وأمَّا خروجُهم من بعضِ الأوامرِ كالجمعةِ والجهادِ، فما دخلوا فيه من أوامرِ الشرع أكثر، كالصلواتِ والصيامِ والكفاراتِ والحدودِ، فإنْ تعلقتم بما خرجوا منه، تعلَّقَ عليكم بما دخلوا فيه.

على أنَّ الـذي خرجـوا منه خرجوا بأدلةٍ أوجبت إخراجَهم، وما دخلوا فيه فمطلقُ الأمرِ والخطاب.

ولأنَّ الفقـراءَ والزَّمنى والمرضى والمسافرين أخرجهم العجزُ عن كثيرٍ من العبادات أصلاً تارةً ومقداراً أخرى، ثمَّ دخلوا في مطلق الأمر حيث كان خروجُهم عمَّا خرجوا عنه بعجْزٍ وعذرٍ قامت بإخراجهم لأجله أدلَّـة، فكذلك هؤلاء، وأمَّا تملُّكُ سيدِه منَعَه من النوافلِ، لا يمنعُ دخولَه في مطلقِ أمرِ الله له بالفرائضِ، كما أنَّه يمنعُه من سائر النوافل، ولا يمنعُه ذلكَ دخولَه في الأمرِ الخاصّ له بالفرائض، فهو في باب الأوامر الخاصة والفرائض الناجزة كالحر، ولهذا صححنا فرائضه عن حال إباقه ولم تخرجوها في حقِّه عن كونِها قربةً، ولم نصحِّح نحنُ منه النوافلَ رأساً، وأنتم أخرجتموها عن كونها قربة، ما ذلكَ إلا لأنَّه في الفـرائضِ كالحرِّ، وفارقَ بهذا ما أشاروا إليه من أوامرِ الأجانب لأنَّهم لا مُلكَ لهم ولا حقَّ، والله سبحانه مالكُ لكلِّ المالكين، فلا يمنـعُ من ألجـأه أمـرُه حقَّ أضعفِ المـالكين، ومن ملكـه أضعف

الملكين، كما لم يمنع اتجاهَ خصوص أمرِه ونهيه، بخلافِ الأجنبي من المخلوقين.

[٣٠٣]

فصـــل

ويدخل النساء في مطلق الأمر[١].

وبه قال ابن داود.

خلافاً لأكثر أصحاب أبي حنيفة[٢] وللأشعرية، ووافقهم القاضي أبو بكر بن الباقلاني.

وأصحابُ الشَّافعيِّ لا يُدخلون إلا بقرينةٍ أو دلالةٍ[٣].

---

(١) هو رأيُ أكثرِ الحنابلة، وخالفَ في ذلك أبو الخطاب فرأى أن الأقوى عنده هو أن المؤنث لا يدخلُ في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير، إلا أنَّه نصرَ قولَ الحنابلة في الأدلة.
انظر «العدة» ٢/ ٣٥١، و«التمهيد» ١/ ٢٩٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٣٤.

(٢) مذهبُ الحنفية كما قرره السرخسي في «الأُصول» ١/ ٣٣٤ أن جمع المذكر السالم يتناولُ الذكورَ والإناثَ جميعاً، ولا يتناولُ الإناثَ المفردات انظر «أُصول السرخسي» ١/ ٣٣٤، وهذا ما يؤكده ابن الهمام في «التحرير» حيث يقول بعد عرضه لأدلة أكثر الأصوليين القائلين بعدم دخول الإناث في جمع المذكر السالم، ولأدلة الحنابلة القائلين بدخولهنّ: «وحينئذ ترجح الحنابلة - أي قولهم - وهو قول الحنفية» انظر «تيسير التحرير» ١/ ٣٣٤.

(٣) هو رأيُ أكثرِ الشافعية وهو الراجح المعتمد عندهم، انظر «المستصفى» =

فصـــل
في جمع أدلتنا

فمنها: أنَّ عادةَ أهلِ اللغةِ تغليبُ جمعِ التذكير إذا اجتمعَ المذكرُ والمؤنثُ في الخبرِ والأمر، فيقول قائلهُم للنسوة على الانفراد: ادخُلن، وإذا كان معهم ذكور قال: ادخلوا، قال الله سبحانه لآدم وحواء: ﴿قُلنا اهبِطُوا منها جميعاً﴾ [البقرة: ٣٨]، وهذا خطاب الذكور.

وتقول العربُ للمرأةِ: قومي، وللثلاث: قُمْن، وللرجلِ والمرأتين: قوموا، وكذلك عادتُهم تغليبُ جمعِ ما يعقلُ إذا كان معه من لا يعقِل، قال الله تعالى: ﴿والله خلقَ كُلَّ دابّةٍ من ماءٍ فمنهم من يمشي على بطْنِه﴾ [النور: ٤٥] حتى إنَّه إذا وصفَ ما لا يعقلُ بصفةٍ تختصُّ من يعقل غُلِّب فيه جمعُ من يعقل، قال الله تعالى: ﴿والشمسَ والقمرَ رأيتُهم لي ساجدين﴾ [يوسف: ٤]، وهذا جمعُ ما يعقل لما وصفها بالسجود، وهو فِعلُ من يعقل، جمعها جمع من يعقل.

فإذا ثبتَ هذا من عادةِ العرب، وورد في كتاب الله: ﴿يا أيُّها الذينَ آمنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] دخلَ فيه المؤنثُ تَغليباً للتذكير، وكذلك في التثنية تقولُ العرب في الرجل والمرأة: قاما، وهذه

= ٢/ ٧٩، و«التبصرة» ص(٧٧)، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٨٦، و«البحر المحيط» ٣/ ١٧٨.

صورةٌ تثنيةِ الذكرين، والله أعلم.

ومن ذلك: أنَّ أكثرَ أوامرِ الشرع خطابُ المذكَّر، والإجماعُ منعقدٌ على دخولهنَّ في الخطابِ، وما ذَاكَ إلا اعتماداً على دخولهنّ في خطابِ المذكر تبعاً.

ومن ذلك: أنَّ العربَ دأبها تُغلِّبُ الأكثرَ على الأقلِ، ومعلومٌ أننا غلَّبنا التذكيرَ على التأنيث، وإن كان عددُ الإناث أكثرَ دلَّ على أنَّه الوضع الأصلي.

ومن ذلك: أنَّ الغالبَ أنَّ النساءَ تابعاتٌ للرجال، وقلَّ أن يختص في الخطاب نساء حلةٍ أو قريةٍ أو بلدةٍ في مكاتبةٍ أو مخاطبة، إنما يُسْتَتْبَعْنَ استتباعاً، ويستهجنُ من العربي أن يقول لأهل بلدٍ: أنتم الآمنون، ونساؤكم آمنات، بل إذا قال: أنتم آمنون، تبعَ النساءُ في ذلك، وكذلكَ إذا كان بحضرته رجال ونساء فقال: قوموا، سَمُجَ في اللغة أن يقول: وقمن.

فعادة أهل اللغة في الاستتباع لهن مغنية عن تخصيصهن بالخطاب، فكان مطلقُ خطابِ الشرع كذلك، حتى إنَّ في البهيم من الحيوان يسمجُ أن يقولَ الرجلُ: عندي مئةٌ من الخيل، ومئةٌ من الجمال، كما يقول: مئة من الرقيق معَدّات ومُعَدّون، لتبعهم ولتبعهنّ، بل يُطلِقُ الجمعَ الصالح للذكورِ فقط قنوعاً به وتعويلاً عليه.

فصــــل

في جمع الأسئلة على ذلك

فمنها: أنْ قالوا: تغليبُ العربِ للتذكيرِ في بابِ الجمعِ لا يمنعُ انصرافَ جمعِ التذكيرِ إلى ما وُضِعَ له، كما أنَّهم قد غلَّبوا أسماءَ المجازِ على الحقائقِ في قولهم: راوية، وغائط، فوضعوه لغيرِ ما وُضع له في الأصل، وكذلك الوطءُ، ولم يعطِ ذلكَ أن نصرف إطلاقَ اللفظِ إلا إلى الوضعِ الأول دونَ ما غلّبوه من الوضع الثاني وهو المجاز والاستعارة.

ومن ذلك: قولهم: إفاضةُ التذكيرِ على التأنيثِ حالَ الجمعِ لا يُعطي أنْ يدخلن في الإطلاقِ، بدليلِ إفاضةِ السوادِ والقمرية والعدل لأحد المسمَّيَيْن إلى صاحبه في قولهم: بتنا على الأسودين[1]، وعدل العمرين[2]، ولنا قمراها[3]، وإن كان الأسود وعمر والقمر أحدهما والإطلاق له حكمه.

ومن ذلك: قولهم: إنَّ لهنّ خطاباً يَخُصّهن، وجمعاً ينفردن به في الواحدةِ والاثنتين، وقد تقاصر عليهنَّ التذكيرُ عند اجتماعهن بالذكورِ، فيقابل الاستعمال في اللغة، وبقي أمرُ التكليفِ واشتغالُ الذّمةِ به على مقتضى أصلِ أدلّةِ العقولِ من البراءة، إلا أن تقومَ دلالةُ الاشتغالِ للذممِ وإيجابِ الحقوقِ والعبادات.

---

(١) الأسودان هما التمر والماء.

(٢) والعمران: أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

(٣) والقمران: هما الشمس والقمر.

فصل في جمع الأجوبة عن الأسئلة

أمَّـا إلزامُنا المجازَ المغلَّبَ استعمالُه، فإننا لو سألنا الواحدَ من أهلِ اللغة: ما أردتَ بقولك: وطئت أمتي؟

لقال: جامعتُ وفعلتُ الفعلَ المخصوص.

[٣٠٤] فإذا قيل له: فيحسُنُ النفيُ بأن تقـول: ما وطئتُها، لكن فعلتُ كيْتَ وكيْت؟

لقال: نعم يحسنُ النفيُ بحكمِ الوضعِ الأصلي.

فأما في مسألتنا، إذا قال في امرأةٍ ورجل قاما، وقيل له: ما أردت؟

قال: الرجل والمرأة.

فهل يحسُن أن يقول: ما أردت المرأة، وتبقى التثنية، فيقول: لا، ولا يحسُن أن يقال: قامتا.

فيفاض التأنيثُ على التذكيرِ، فقد صار وضعاً لا استعارةً ولا تجوُّزاً.

وأمَّا كونُهن تخصَّصن بوضعٍ حالَ الوحدةِ والتثنيةِ، فقد سقطَ ذلكَ حالَ التثنيةِ إذا كان مع الواحدةِ رجُل، أو كان مع الكثرةِ فيهن قليلٌ من الذكور، فإنه يُغلَّب التذكيرُ على التأنيث، وإن كان دأبُ العرب تغليبَ الأكثرِ على الأقلِ في كُلِّ شيء.

وأمَّا إفاضةُ اسمِ القمر على الشمس، والسوادِ في التمر على الماءِ الذي ليس بأسود، ولا سوادَ في الماءِ، وفي الأنثى ما يصلح للتذكيرِ

من حيث إنها شخصٌ وحيٌّ وإنسانٌ يحسُنُ لذلك أن تفردَ بالتأنيث لمكان ما فيها من الأنوثةِ، وتجمع بالتذكيرِ لما فيها مما هو مذكر من الشخصيةِ والإنسانيةِ والآدمية، فهي بحدتها إنسانٌ وآدمي وشخص عاقلٌ ناطقٌ.

فصـــلٌ

في جمع شبههم في ذلك

فمنها: ما رُويَ عن أمِّ سلمةَ أنها قالت: يا رسولَ الله إنَّ النساء قلن: ما نرى الله يَذْكُرُ إلا الرجالَ، فأنزل الله: ﴿إنَّ المسلمين والمسلمات...﴾ الآية[1] [الأحزاب: ٣٥].

ومن ذلك: ما رويَ أنَّ النبيَ ﷺ قال: «ويل للذين يمسّون فروجهم ثم يصلّون ولا يتوضؤون»، فقالت عائشة: يا رسول الله، هذا للرجال، فرأيت النساء[2]؟

وهذا يَدُلُّ على أنهنّ لم يدخُلن في عمومِ الصيغة الموضوعة

---

(١) أخرجه أحمد ٦/ ٣٠١، والطبراني ٢٣/ ٢٤١، والحاكم في «المستدرك» ٢/ ٤١٦، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأورده ابن جرير في «تفسيره» ٢٢/ ٨، والنسائي في «تفسيره» ٢/ ١٦٩، والسيوطي في «الدر المنثور» ٥/ ٢٠٠، وأخرج الترمذي شاهداً له من حديث أم عمارة (٣٢١١)، وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ أخرجه الدارقطني من حديث عائشة في «السنن» ١/ ١٤٧، وفي سنده عبد الرحمن العمري، وهو ضعيف، وقد وردت أحاديث كثيرة بطرق صحيحة في الوضوء من مسِّ الذكر بغير هذا اللفظ.

للتـذكير من حيث سؤال أم سلمـة وعـائشـة، ونسـاءُ العـربِ أعرفُ بالوضـع، والنبـيُّ صلـى الله عليـه وسلـم سيِّـد اللغـةِ لم يُنكِـر عليها السؤالَ ويقول: إنَّ الصيغةَ موضوعةٌ للجميع، وإقرارُه كقوله.

ومن ذلك: قولهم: إنَّ للإناث وحدةً وتثنيةً وجمعاً، ولكلٍّ ذلكَ لفظٌ يخصُّهن، فيقالُ: مؤمنةٌ، ومؤمنتان، ومؤمنات، وللذكورِ اسمٌ يخصُّهم أيضـاً في الـواحدِ والاثنينِ والثلاثةِ، فيقال: مؤمنٌ في الواحد، وفي الاثنين: مؤمنان، وفي الجمع مؤمنون، فكما لا يدخلُ النساءُ في تأحيدِ التذكيرِ ولا التثنية، كذلكَ في الجمع، وكما لا يدخلُ المذكرُ في جمع المؤنث، كذلك لا يدخل المؤنث في جمع المذكر.

ولهـذا فصَّـلَ البـاري بينهنّ فقـال: ﴿المسلمين والمسلمـات، والـمـؤمنين والمؤمنـات﴾ [الأحـزاب: ٣٥] إلى جميع ما عدَّد من الأوصاف، ولو كنَّ قد دخلن في الجمعِ الأوَّلِ لم يكن للإعادةِ معنى، وصار بمثابةِ جمعِ المؤمنين لا يدخلُ الكفارُ، وجمعِ الأبرارِ لا يدخلُ فيه الفجارُ، وكذلك جمعُ الذكورِ لا يدخلُ فيه الإناثُ إلا بدلالةٍ.

وحرَّره بعضهمقياساً، فقال: مالا يدخلُ في اسمِ الواحدِ والتثنيةِ لا يدخل في الجمعِ: كاسمِ الذكورِ لا يدخلُ في جمعِ الإناثِ.

فصـــلٌ

يجمعُ الأجوبةَ عن شبههم

أمَّا سؤالُ أمِّ سلمة وعائشة، فإنَّما وقَع عن عدمِ تخصيصهن بالذكر من طريق الصريح، ولم تقنع بالعمومِ من غيرِ تخصيصهن بالذكر.

ولأنّا وإن قلنا: إنهن يدخلن، فإنّما يدخلن من جهةِ الظاهرِ، فأمّا من جهــةِ الصــريحِ والنصِّ فلا، وقــد ورَدَ في بعضِ الخــطاب خصـوصُهنَّ، مثـل قولـه تعالى: ﴿قُل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفـظوا فروجَهـم﴾ ﴿وقل للمؤمنات يغضضنَ من أبصارِهنَّ ويحفظنَ فروجَهن﴾ [النور: ٣١] وعادة العَرب التخصيصُ تارةً، والتعميمُ أخرى.

وأمّــا قولهم: إن للإنــاثِ اسمــاً يَخُصّهن في الـوحـدةِ والتثنيةِ والجمعِ، وكذلك الذكورُ، فلعمري إنه كذاك، لكن العربُ إذا أحّدت خصّت كُلَّ جهةٍ بما يليق بها من التأنيث والتذكير، فأمّا إذا جمعت فإنها تُغلِّبُ لفظ التذكيرِ، حتى إنَّ عادةَ العربِ تغليبُ اسمِ الأكثرين وإسقاطُ حكمِ النساءِ والنادر والقليلِ، فينسبون من كان أكثرهم بُخلاً إلى البُخل، ومن كان أكثرهم كَرَماً إلى الكرم، ويسقطون حكم الواحد والاثنين والثلاثة في الحلة أو القبيلة. [٣٠٥]

ومع هذه العادةِ رأيناهم يجمعون الجمع الذي يشتمل على مئة امـرأة وثلاثة من الرجال جمعَ الذكور، ويخاطبونهم خطابَ الذكور، فعُلمَ بذلك أنه يُحدَّدُ لهنّ بالاجتماعِ بالذكورِ حالٌ لم يكن لهن حالَ الانفرادِ واسم لم يكن، وغير ممتنع مثل ذلك في تغيرِ الحال بالاجتماعِ.

كما يقال: قامت، في الواحدة، وفي الاثنتين: قامتا، وفي رجُلٍ وامرأةٍ قاما، وفي رجُلٍ وامرأتين: قاموا، ولم يوجد لاجتماعهنّ بالذكورِ حكمُ الانفرادِ في التثنيةِ والجمعِ، كذلكَ في الخطابِ، وكذلكَ كان

حكمُ الكثرة التغليبَ، فسقط ذلك التغليبُ في حالِ كثرةِ الإناثِ مع قلّةِ الذكور.

وفارق جمعَ المؤمنين والكفار، لأنَّه ليس في وضعِ اللغةِ تغليبُ أحدهما على الآخرِ إلا مع الكثرةِ الغالبةِ أو السلطنةِ، ونفاذِ الأحكامِ، فيقال: دار كفرٍ، ودار إسلامٍ على حسبِ التسلُّط في التصرفِ ونفوذِ الأحكام.

وها هنا يغلبُ التذكيرُ مع قلةِ الذكورِ وكثرةِ الإناث، فدلَّ على أنّ الحكمَ للاجتماعِ تغليبُ الذكورِ، فكذلك في باب الخطاب.

فصـــلٌ

اختلفت الرواية عن أحمد في الكفارِ هل يدخلون في الخطابِ العام المطلق بالعبادات، مثل قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يا بني آدم﴾ [الأعراف: ٢٦]، ﴿يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩]، ﴿يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢].

فعنـه أنَّهم يدخلون(١)، نصَّ عليه في اليهودية والنصرانية تلاعنُ المسلمَ تعلقاً منه بقوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾ [النور: ٦]، وبه قالَ أكثر المتكلمين من المعتزلة والأشعرية(٢).

---

(١) وهذا ما اعتمده الحنابلة في هذه المسألة حيث رجّحوا في كتب الأصول دخول الكفار في الخطاب العام المطلق.
انظر «العدة» ٢/٣٥٨، و«التمهيد» ١/ ٢٨٩، و«المسودة» ص (٤٦). و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٤٣.

(٢) انظر «التبصرة» (٨٠)، و«المستصفى» ٢/ ٧٨، و«البحر المحيط» ٣/ ١٨٢، =

والثانية: لا يدخلونَ في مطلقِ الأمرِ بالعباداتِ، وإنَّما يخاطبون بالإيمانِ والنواهي، قال في يهودي أَسْلَمَ في نصفِ الشهر: يصومُ ما بقي، لأنَّه لم يجب عليه قبل إسلامِه، إنما وجبَ عليه لما أسلمَ، ولم يكن واجباً حالَ كُفرِه.

واختلف أصحابُ أبي حنيفة، فذهب الكرخي والرَّازي وجماعةُ أصحابه إلى أنهم مخاطبون بالعبادات[1].

وذهب الجرجاني إلى أنهم غير مخاطبين بها، لكنهم مخاطبون بالنواهي والإيمان[2].

واختلف أصحابُ الشافعيِّ أيضاً على مذهبين:

أحدهما أنهم مخاطبون، وهو الأشبه وقول الأكثرين[3].

= و«المحصول» ٢/ ٢٣٧.

(١) صرَّحَ بذلك أبو بكر الرازي في «الفصول» ٢/ ١٥٦، حيث قال: «والكفار مكلَّفون بشرائعِ الإسلام وأحكامه، كما هم مكلفون بالإسلام، وكذلك كان شيخنا أبو الحسن رحمه الله».
وهو قول أهل العراق من الحنفية.

(٢) وهناك قول ثالث لبعض مشايخ سمرقند: بأنَّ الكفار غيرُ مخاطبين أصلاً لا بالعبادات ولا بالمحرمات، إلا ما قام دليلٌ شرعي عليه تنصيصاً.
انظر تفصيل المسألة عند الحنفية في «أصول السرخسي» ١/ ١٧٣-٧٨، و«ميزان الأُصول» ١/ ٣٠٨.

(٣) وهو الراجحُ والمعتمدُ عند الشافعية، اختاره أبو اسحاق الشيرازي كما في التبصرة ص (٨٠)، والغزالي في «المستصفى» ٢/ ٧٨، والرازي في «المحصول» ٢/ ٢٣٧ ونقل الزركشي في «البحر المحيط» أنه قول الأكثرين ٣/ ١٨٢.

والثاني غير مخاطبين إلا بالإيمان، وهو اختيار الشيخ أبي حامد رحمةُ الله عليه.

فصـــلٌ

في جمعِ الأدلّةِ على أنّهم مخاطبونَ من طريقِ الآيِ من القرآن

فمن ذلك: قولُه تعالى: ﴿فويلٌ للمشركين، الذين لا يؤتونَ الزكاةَ وهم بالآخرة هم كافرون﴾ [فصلت: ٦، ٧]، فتواعدهم على الكفرِ وترْكِ الزكاة وجحدِ البعث، ولا يتواعدُ إلا على فعلِ محظورٍ أو تْركِ واجب، فكانَ الظاهرُ مقابلةَ الوعيدِ لجميعِ ما عدَّد من الجرائم.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلقَ أثـاماً. يُضاعفْ له العذابُ يوم القيامةِ ويخلدْ فيه مهاناً﴾ [الفرقان: ٦٨،٦٩]، فظاهرُ هذه الآيةِ مقابلةُ ما ذكره من العقابِ في مقابلةِ ما عدَّده من الذنوبِ والجرائم. لا سيما مع قوله: ﴿يُضاعف له﴾ فذِكرُ المضاعفةِ إنما وقعَ لمكانِ مضاعفةِ جرائمهم جريمةً بعد جريمةٍ، لأنَّ قولَهَ: ﴿ومن يفعل ذلك﴾ يعودُ إلى الجُمل المتقدّمةِ كُلِّها، وما ذِكرُ المضاعفةِ إلا مقابلة.

ومن ذلك: قولُه تعالى في أهل الجنة يتساءلون: ﴿ما سلككم في سقـر قالـوا لم نَكُ من المصلّين، ولم نكُ نُطعم المسكين، وكنا نخوضُ مع الخائضين، وكنا نكذّب بيوم الدين﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦،]، وهذا يدُلّ على أنّهم يؤاخذونَ بتركِ الإيمانِ وتركِ العباداتِ المذكورةِ. [٣٠٦]

فصـــلٌ

في جمعِ الأسئلةِ على الآياتِ

فمن ذلك: المرادُ بقوله: ﴿لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت: ٧]، قول لا إله إلا الله، وردَ التفسيرُ بذلك(١).

ويحتملُ أن يكونَ الذين لا يعتقدونَ إيتاءَ الزكاةِ ولا يدينون به ولا يلتـزمونها، كما قال: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يدٍ﴾ [التوبة: ٢٩]، يعني يلزمونها.

ويحتملُ أن يكونَ الويلُ عادَ إلى كفرِهم، ووصفهم بأنّهم لا يؤتونَ الزكاةَ، ولم يحصُل الويلُ لعدمِ إيتائهم الزكاةَ.

وأمَّا قوله: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرّمَ اللهُ إلا بالحق ولا يزنون﴾ [الفرقان: ٦٨] إلى قوله: ﴿ومن يفعـل ذلـك يَلْقَ أثاماً﴾ [٦٩]، إنما عادَ إلى جميعِ المذكورِ، وهو بمجموعه يوجب ذلك، بدليل أنه قال: ﴿يخلد﴾، ولا خلودَ إلا على الكفر، فلا يُمكنُ حملُ الوعيدِ على آحادِ هذهِ الأشـياء المذكورةِ، إذ ليس فيها ما يوجبُ الخلودَ.

وأمَّا قوله: ﴿قالوا لم نكُ من المصلّين﴾ [المدثر: ٤٣]، فليس هو من قولِ من يُعتدُّ بقولِهِ، بل هو قولُ الكفارِ ولا اعتبارَ بقولِهم، بدليلِ أنهم قالوا: ﴿والله ربِّنا ما كنا مشركين﴾ [الأنعام: ٢٣]، قال

---

(١) ورد ذلك التفسير عن ابن عباس، كما في «تفسير الطبري» ١٢/ ٩٢ و«تفسير ابن كثير» ٧/ ١٥٣.

الله: ﴿انظر كيف كذبوا﴾ [الأنعام: ٢٤]، ومن يكذب يجوز أن يجهل.

ولأنه يحتمل أن يريدوا: لم نَكُ من أهلِ الصلاةِ، كما قال: نُهيتُ عن قتل المصلين، وليس المرادُ به مَن هم في تحريمةِ الصلاة فقط، لكن من يلتزمها وهو أهلٌ لها.

ويحتملُ أن يكونَ هذا قولَ فرقٍ مختلفين، فقومٌ تركوا الصلاةَ، وقومٌ تركوا إطعامَ المسكين في الزكواتِ والكفاراتِ، وقومٌ كذَّبوا بالبعثِ بعد المماتِ.

يشهد لهذا التأويل: أنَّ الخِلال كلَّها لا تكادُ تجتمعُ في الكلّ، فإنَّ منهم مَنْ كان يُطعمُ الطعامَ، ويصلُ الأرحامَ تكرُّماً، ومنهم من يفعل ذلك بعد نسخِ الدين الذي كان عليه تديّناً وتمسُّكاً؛ كالنصارى واليهود بعد بعثهِ نبياً صلى الله عليه وسلم، وفيهم الرهبانُ الذين لا يخوضونَ مع الخائضين، وفيهم من لا يكذبُ بيوم الدين ممن يثبتُ البعثَ ولكن يكفر بجحد شيءٍ آخر، كجحدِ إيجابِ واجبٍ في الشرع، أو حجدِ تحريم محرّمٍ حرَّمه النصّ، فهذه جملة أسئلتهم.

فصلٌ

في جمعِ أجوبةِالأسئلةِ على الآيات الثلاث

أمَّا حملُ الزكاةِ على الشهادةِ، فليس بحقيقةٍ، بل الحقيقةُ إخراجُ المالِ المخصوصِ عن المالِ المقدَّرِ المخصوص، على أنَّه إذا حُملَ على الشهادةِ، كان إعادةً، فإنَّ الكفرَ بالآخرة كفرٌ، فكانَ يحملُه على تركِ الشهادة، كأنَّه قال:

الذين لا يؤمنون وهم بالآخرة كافرون، وحملُه على عدمِ اعتقادِ الزكاةِ حملٌ على الكفرِ أيضاً، ومهما أمْكن حملُ الكلام على حقائقه وحَمْـل كُلِّ جملةٍ منه على معنى غيرِ الأولِ، فلا وجه لحمله على التكرار، ورد الويل إلىٰ الكفرِ خاصةً، وإخراج بقيةِ الجرائمِ عن مقابلةٍ خلافُ الـظاهـرِ، لأنـه لو كان غير الكفـر من منع إيتاء الزكاةِ ليس بمقابل، لم يكن لذكره معنى.

وأمّـا قولهم: إنَّ الـوعيدَ عادَ إلى جمـعِ المذكورِ، ومن جملته الكفرُ، ولهذا أوجبَ الخلودَ، فهذا عينُ ما نريدهُ، لأنَّه إذا عادَ إلى الجميعِ، كانت المؤاخذةُ بكُلِّ واحدٍ من الجملةِ المذكورةِ، ولا سيّما ذكرهُ للمضاعفةِ في مقابلهِ تَعدُّدِ أفعال مضاعفه، فهو أشبهُ من عودهِ إلى الكفرِ، وهو شيءٌ واحد، فيكونُ ذكرُ الخلودِ لأجل الكفر، والمضاعفةُ في مقدارِ العذاب لأجلِ ما ذكره من الذنوب.

وأمـا قولهم: إنَّ قولهم: ﴿لم نك من المصلين﴾ إنما هو قولُ الكفارِ، فكلُّ قولٍ حكاهُ الله عنهم ولم ينكره، فهو قولٌ صحيح، ألا [٣٠٧] تراهم لما قالوا: ﴿والله ربِّنا ما كُنا مشركين﴾ كيف قال: ﴿انظرُ كيف كذَبوا على أنفسِهم﴾.

وقولُهم: يُحتمل لم نكُ من أهل الصلاة، فذاكَ هو الكفرُ، وقد ذكره، فلا وجهَ لتكراره، ولا يُحملُ الكلامُ على ما يقتضي التكرارَ، على أنَّ الحقيقةَ خلافهُ، فإنَّ الكلامَ يقتضي تَرْكَ فعل الصلاةِ لا اعتقاد وجوبها.

وأمَّـا قولُهم: يحتملُ أن يكون قولَ فِرَقٍ. فلا يمنعُ استدلالَنا،

لأنَّهم إن كانوا فرقاً من الكفارِ، فقد أخبرَ أنَّ الكفارَ متواعدونَ على ترك هذه الأمورِ التي هي من الفروعِ ، وإن كانوا فِرقاً بعضُهم من أهلِ الإيمـان، فلا يمكن، لأن الله سبحـانـه قال: ﴿فمـا تنفعُهم شفاعةُ الشافعين، فما لهم عن التذكِرَة معرضين﴾ [المدثر: ٤٨، ٤٩]، وهذا راجعٌ إلى جميع المذكورين.

فصـــلٌ

في أدلتنا من طريق النظر

فمنهـا أنهم مخـاطبـونَ بمعـرفـةِالله وتصـديقِ رُسُله صلوات الله عليهم، وأنَّهم مَأْثومون على تكذيب الرُّسُلِ وجحدِ نبوتهم وقتلهم وقتـالهم، وأنهم معـذبـون على الكفر بالله، وهذا مما أجمعت عليه الأمّةُ، فلا خلافَ فيه، وإن كانَ التصديقُ بالرُّسلِ لا يصحُّ إلا بعد تقـدُّمِ معـرفـةِ الله، ومعـرفـةِ انفـرادِه بالقدرةِ على ما أيَّدهم به من المعجزاتِ، وأنَّه على صفةٍ هو عليها لا يجوزُ عليه تأييدُ كذّاب عليه بالمعجزِ، ومتى لم يتقـدَّم هذا لم يصـحَّ تصديقُهم بالرسُلِ عليهم السلام، فقد صارَ خطابُهم بتصديقِ الرُّسُلِ مشروطاً بتقدمِ معرفةِ الله، ومعرفةُ الله سبحانه بما ذكرناه من العرفانِ لا تصحُّ إلا بشريطةٍ هي تقدُّمُ النظرِ الصحيحِ والاستدلالِ المؤدّيين إلى معرفته، ولم تمنع عدمَ صحة التصـديق بالرُّسُل إلا بتقدُّمِ الشروطِ المذكورةِ من القولِ بخطابِهم بالتصديقِ لهم، كذلك عدمُ صحةِ العباداتِ منهم إلا بشريطةٍ تتقدم، وهي الإيمانُ لا يمنعُ صحةُ الخطابِ بها، وهذا دليلٌ لمذهبنا، وفي قوّته صلاحهُ لإفسادِ كل شبهةٍ يتعلَّقون بها في هذه المسألة.

ونحـرِّرُ قياسـاً فنقـول: مَن تناولَه الخطابُ بالإيمانِ تناولَه الأمرُ بالعبادات، كالمسلمِ لو ارتدَّ أُمر بالإيمان، والمسلمُ الذي لم يرتدَّ يؤمَرُ باستدامةِ الإيمان.

ومن ذلـك: أنَّهم مع تكليفِ الإيمـانِ بالرُّسُلِ عليهم السلام، مخـاطبـون بالمنهياتِ، وأهـلُ الـذِّمـةِ منهم يُحـدُّونَ بالزنا والسرقةِ، ويعزَّرون بما يوجب التعزير من الجرائم غير الموجباتِ للحدود.

وتحقيقُ هذا أن يقال: لمّا نُهوا عن أكبرِ معصيةٍ لله، وهو التكذيبُ بآياتِ الله ورُسلهِ، دَخلوا في النهي عمّا دونَهُ من المعاصي، كذلك لمّا أُمروا بأكبرِ طاعةٍ وهي الإيمانُ، أُمروا بأركانهِ وتوابعهِ من العباداتِ والطاعاتِ.

ومن ذلك: بأنّه لما كان مُزاحَ العلةِ فما أُمِر به من الإيمان، دخَلَ في الخطاب به، وهو مزاحُ العلة في باب العبادات، من حيث كان قادراً على تحصيل مقدماتِها وشروطها، وهذا علّةُ دخولِه في الخطاب بأصـلِ الإيمـان، وقـد ساوته العباداتُ في ذلك، فدخلَ في مُطلقِ الخطابِ بها.

فصـــلٌ

يجمعُ أسئلتَهم على أدلتِنا في المسألةِ

فمنها: أنَّ الخطابَ بالإيمانِ إنّما حصلَ لأنَّه من أهلِه، ولهذا لو أتى به لصحَّ منه، فأمَّا الصلاةُ والصيامُ، فإنَّه لا يصحُّ منه أداء، ولا يجبُ عليه بعد فواتِ وقتهِ قضاءٌ، ومحالٌ تأثيم مكلَّفٍ على تركِ فعلٍ لو فعلهُ لما صحَّ منه.

ولأنَّ المنهيَّ عنه يلائم الكفرَ في كونه معصيةً، فحسُنَ أن ينصرفَ الخطابُ إليه بتركه كما انصرفَ إليهِ الخطابُ بتركِ الكفرِ،والطاعاتُ بخلافه.

ولأنَّ النهيَ لما تعلق عليه وتناوله الخطابُ به تعلقت عليه أحكامُه وهي الحدود والعقوباتُ والتعازير، والطاعات لا تتعلقُ عليها أحكامها إذا وجدت منه.

وأمَّا النهيُ فإنَّه يصحُّ منه تركٌ مع الكفرِ، والطاعةُ لا تصحُّ منه.

وأما قولكم: إنه مزاحُ العلةِ غيرُ صحيح، لأنَّه لو أُزيحت علّته، لصحَّت منه، فأما إذا أُتي بها، فلم تقبل ولم يعتدَّ له بها، فلا تصحُّ دعواكم إزاحةُ العلة في حقّه. [٣٠٨]

فصـــلٌ

في جمعِ الأجوبةِ عن الأسئلةِ

أمَّا إطلاق القولِ بأنها لا تصحّ منه، لا يسلَّم فإنَّ العباداتِ تصحُّ منه مع تقديمِ شروطِها، ولو جاز أن يقال: لا تصحُّ منه مع الكفرِ، فلا يخاطَبُ بها. لجاز أن يقال: لا يصحُّ من غيرِ العلمِ بحدث إثباتُ صانـع، ولا يصـحُّ من غيرِ العـالمِ بالصانعِ إثباتُ أنَّه واحدٌ، فلما خوطبَ باعتقـادٍ لا يَصُّـح إلا بتقـدمِ اعتقـادٍ مثله، كذلـكَ جازَ أن يُخاطب بـفعل ما لا يصحُّ فيه إلا بتقدّمِ اعتقادٍ قبله، أوَلا يرى أيضاً أنه لا تصحّ من المحدِث صلاةٌ، فلا يخاطبُ بها، بل يقالُ: تصحُّ منه بأداءِ شروطها، وتقديم مقدِّماتِها من الوضوءِ والاغتسالِ، ولا يقال: لا يصحّ من النجار عملُ بابٍ ولا دولابٍ، إذ ليس معه آلة ذلك، بل

يقالُ: تصحُّ منه النِّجارةُ بشريطةِ تحصيلِ الآلات. فهذا قولٌ باطلٌ موهِمٌ عندَ من لا يفهم أنَّه سَيِّئ، وإذا كشُفَ بالتحقيق تزيَّف.

على أنَّه لو جازَ أن يقالَ هذا في العباداتِ، لقيلَ في تصديقِ الرُّسل: إنه لا يخاطبُ به، لأنه لا يصحُّ منه إلا بعدَ تقديمِ النظرِ والاستدلالِ المحصّلين لإثباتِ الصانعِ وأنَّه واحدٌ منفردٌ بخرقِ العادات، والقدرةِ على ما يظهرُ على أيدي الرسلِ صلوات الله عليهم من المعجزاتِ، وإنّما لم يقل ذلك، لأنَّهم قادرون على تقديمِ النظرِ المؤدي إلى صحةِ تصديق الرُّسُل، كذلكَ الكافرُ قادرٌ على إزالةِ كفرهِ بصائب فكرِهِ وصدق الاجتهاد من نفسهِ، فإذا زالَ الكفر صَلح للصلاةِ والصيامِ، كما أنَّ الجُنُب إذا اغتسلَ صَلح لأداءِ الصلاةِ والطوافِ وغير ذلك مما يشترطُ له الاغتسالُ، فقد وجبَ التأثيمُ عليه بتركِ ما هو قادرٌ على التوصُّل إليه.

فإن قيل: هذا كلامٌ باطلٌ يوهِمُ أنه ينطبقُ على ما نحن فيه، وليس الأمرُ كذلك، لأنَّ النظر شَرطُ المعرفةِ، والطهارةَ شرطُ الصلاةِ، وليس الإيمانُ شرطاً للعباداتِ، وإنّما هو أصلٌ بنفسه، إذا صحَّ أوجبَ إلزامَ توابعه، وعُلَقِه، وما هذا سبيلهُ لا يجبُ على المكلَّفِ تحصيلُه لأجلِ ما يترتبُ عليه.

فيحسُن أن يقال: يجبُ أن يحصّل الغُسلَ ليصلي، لأنَّ الغسلَ لا يجبُ في نفسِه إلا لغيرِه وهو الصلاةُ والطوافُ والاعتكافُ، والنظرُ لا يُرادُ لنفسِه، بل يُرادُ لتحصيل المعرفةِ، فأمّا الإيمانُ فإنَّه لا يقال: إنَّه موضوعٌ ليصَلّيَ ويصومَ، بل هو أصلٌ، وإنما يصلّي ويصومُ ليقعَ منه بذلكَ موافقةُ التصديق، فأمَّا أن يُصدقَ ليصليَ ويصومَ، فبعيدٌ ذلكَ

عند المحققين، بل محالٌ(١).

على أنَّه ليسَ كلَّما لم يصحَّ الشيءُ إلا بحصولِه يجبُ تحصيله، لا سيّما إذا كانَ شرطاً للصحةِ، بدليلِ أنَّه لا يَصحُّ إخراجُ الزكاةِ إلا بتقديمِ ملكِ النّصاب المخصوص، ولا تصحُّ التوبةُ إلا بتقدُّمِ الذنب، ولا يجبُ تحصيلُ النصابِ ليزكي، ولا مقارفة الذنبِ ليتوبَ، ولا كلّما لم يجب الشيءُ إلا بحصـولِه يكون واجباً؛ بدليلِ أنَّ تحصيلَ الزاد والراحلةِ، لا يجبُ الحجُّ إلا بحصولِه، ولا يجبُ تحصيلهُ، فلا شرطَ الإيجابِ يجبُ، ولا شرطَ الصحةِ يجبُ، فبطلَ قولُكم: إنَّ العباداتِ يجبُ تحصيلُها بتحصيلِ شرطِها، وهو الإيمانُ الواجب.

فيقال: هذا مشاحّةٌ في عبادةٍ، وإنَّ الإيمانَ واجبٌ، لكنه ليس بشـرطٍ ولسنا نضايقكم فنقول: إن الإيمان شرطٌ.بل نقولُ: الإيمانُ واجبٌ مقـدورٌ على تحصيلِه، وإذا وجبَ تحصيلُه وجبت العباداتُ، فكـانَ وجـوبُه مع استطاعةِ تحصيلِه صالحاً لإيجابِ ما ترتّب عليه، كالنظرِ والاستدلالِ لما وجبا وكان وجوبُهما طريقاً لمعرفةِ الله، وجبت معرفةُ الله على من لم يعرفِ الله بطريقِ النظر.

فأمَّـا قولكم: إنَّ النظرَ لا يُراد لنفسِه، والطهارةَ لا تُرادُ لنفسها، فهمـا شرطـان، والـواجبُ إنما هو الصلاةُ والمعرفةُ، وهنا الواجبُ: الإيمانُ والمعرفةُ، لا النظر، فليس الأمرُ كذلك، بل النظرُ المؤدي إلى المعرفةِ طريقٌ وشرطٌ، والعبادةُ لله سبحانَه والطاعةُ هي المقصودةُ. قال [٣٠٩] الله تعـالى: ﴿ومـا خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، فالأمرُ بالطاعاتِ المقصودةِ، شاملٌ كلَّ مكلفٍ، لأنَّ الله سبحانَه أخبرَ أنَّه لم يخلق الجنَّ والإنسَ إلا لعبادتهِ، ولما لم تصحَّ عبادةُ من

(١) لأن الإيمان اعتقاد جازم وقول وعمل.

لا يُعـرفُ، وجبت المعـرفـةُ ليُطاع، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «بنيَ الإسلامُ على خمس»[1]، وساقَ العبادات وقال: «أمرتُ أن أقـاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»[2]، وساقَ العباداتِ الخمسَ.

وقد أجمعنا على أنَّ معرفةَ الله سبحانه التي لا يتعقبها طاعةٌ في سائـرِ ما أَمـرَ به، منحبطة الثواب، وعباداتُه التي لا تتقدمها المعرفةُ منحبطةٌ، كما أنَّ الطهارةَ لغير صلاةٍ غيرُ نافعة، والمعرفة لغيرِ طاعةٍ وعبادةٍ غيرُ نافعة، بل من لا يعرف ولم تحصل له المعرفة غير مؤاخذ بتركِ المعرفةِ إلا لإهمالِه شرطَها، وهو النظرُ والاستدلالُ القادرُ عليهما، فكذلكَ التاركُ للعباداتِ مؤاخذٌ بتركِ تقديمِ مالا تتحصَّلُ العبادةُ إلا به، وهو الإيمانُ.

وأمّـا قـولهـم فـي النهـي: إنّـه يصـحُّ منـه تـركـهُ. فـإن أرادوا بـه صـورةً، فـالطـاعـاتُ كلُّهـا تصـحُّ منـه صـورةً، وإن أرادوا بـه، يصـحُّ التـركُ علـى وجـهِ مكـابـدةِ النفـسِ لأجـلِ الاحتـرامِ للنـاهـي عنـه، فـذلـك أمـرٌ حُكمـي يقـفُ حصـولُـه علـى تقـدم الإيمـان والتصـديـقِ، وإلا فـالتـركُ للمعـاصـي مـع الكفـرِ كتـركِ المتطبب لشربِ الخمرِ لمضرةٍ عَلِمها فيه تعودُ إلى مزاجه وكتركِ المتصاون عادة لفعلِ الزنا خوفاً من المعرَّةِ في قبيلته وحزبِه، والتارك للظلم لـرِقّـةِ طبعـه ورِقّـةِ قلبـه ومـا يلحقـه مـن الألـمِ بـالاستطـالـةِ علـى

(١) تقدم تخريجه ٢/ ٤٣٠.

(٢) تقدم تخريجه ١/ ١٩٠.

المظلومِ، إلى ما شاكل ذلك، فهذا فصلٌ محقَّقٌ أغفله جماعةٌ من مصنِّفي هذا النوع من العلم.

وأمّا قولهم: إنَّ المنهيَ لما صحَّ في حقِه وتعلقت عليه أحكامُه، صحَّ أن يتّجه إليه الخطابُ بتركِه، بخلافِ العباداتِ. فليس بصحيح؛ لأنَّ إقامةَ الحدودِ على أهلِ الذمةِ لإقامةِ سياسةِ الملّةِ حيثُ التزموا أحكامنا، فأمَّا أن يكون لأنَّ أحكام النهي ثبتت شرعاً فلا، لأنَّ الحدودَ لأهلِ الإسلام كفاراتٌ لأهلها، أو بلاء، وهي في حقِّ الكفار محضُ عقوبات، وليس الحدودُ المحضةُ عقوبةً من أحكامِ أهل الإسلام، فما تعلقت الحدودُ بالمنهيات في حقِّهم على الحدِّ الذي تعلّقت في حقنا.

وأمّـا كون المحظوراتِ تلائم الكفر، فكان يجبُ لمّا عفونا عن الكفرِ إقراراً لهم عليه أن نقرَّهم على المنهياتِ تبعاً، فلما زجرناهم عنها بطل أن يكونَ النهيُ عنها والزجرُ لأجل الملاءمةِ.

فبانَ أنَّ ما ذكرتم من الملاءمةِ ضدُّ المقتضى.

وتفصيحُ هذا وكشفهُ، أنَّه كما لا يقالُ لمن لا يؤمنُ بالله: صلِّ لله. ويُستهجن هذا من قائلهِ، لا يُقالُ لمن يستجيزُ الكفرَ بالله والشركَ: لا تبع بزيادةٍ فتكونَ مرابياً، ولا تطأ أجنبية فتكونَ زانياً، كما لا يُقالُ لمن انغمسَ في حشّ وبال: امسحْ رأسَ قضيبك بحجر لتكون مُسْتَنجياً. ولا لمن تشككت فيه النصـال، ووطىء على شوكـةٍ: انقش الشوكةَ من رجلك، وإنما يتشاغلُ في الأمورِ بالأكبرِ والأهمّ، فإذا كان كفرُ هذا الكافرِ لم يمنع من صرفِ النهي إليه عن جرائمَ دون الكفرِ مع النهي عن الكفرِ، كذلكَ لا يمتنعُ صرفُ الأمرِ إليه بالعباداتِ التي هي دونَ الإيمانِ مع الأمرِ له بالإيمان.

فصـــلٌ

في جمع شبههم في هذه المسألة

فمنها: أنَّ العبادِاتِ لا تصحُّ منهم حالَ كفرِهم، وعبّروا عن هذا بعبارتين:

إحداهما: أنّهم لو كانوا مأمورين بها لصحَّت منهم، كما صحَّ الإيمانُ منهم.

والعبارةُ الثانية: أنَّ الخطابَ لهم بما لا يصحُّ منهم لا فائدةَ لهم فيه، بل فيه الضررُ عليهم بالعقوبةِ على الترك. وإذا لم تصحَّ منهم هذه العباداتُ على وجهِ القربةِ، لم يصحَّ الأمرُ لهم بها.

[٣١٠] ومن ذلك: أنّها لو كانت واجبةً على الكافرِ في حالِ كفرِه، وكان مخاطباً بها مع ما هو عليه من جحده، لوجبَ عليه قضاؤها بعد إسلامِهِ، كما إذا تركَ المسلمُ الصلاةَ حالَ حدثِهِ أو مرضِه أو سهوه أو فسقِهِ وتكاسلِهِ، وجب قضاؤها، فلمّا لم يجب القضاءُ بعد زوالِ الكفرِ، علم أنّه لم يكُ مخاطباً بها ولا وجبت عليه حالَ الكفرِ، فصارَ كالحائض.

ومن ذلك: أنَّ الصلاةَ يقابلُ تاركها بعقوبةٍ في الدنيا وهي الضربُ عند قومٍ، وبالقتلِ عند آخرين، وعقوبةٍ في الآخرةِ وهي إدخالُ النارِ، ثم إنَّ الكافرَ لا يتعلّق عليه بتركها عقوبةُ الدنيا الواجبة لله سبحانه شرعاً، كذلكَ لا تجبُ عليه عقوبةُ الآخرةِ، والعقوبةُ على التركِ من خصائصِ الوجوب، فإذا عُدِمت خصيصةُ الوجوبِ دلَّ على نفيِ الوجوبِ.

ومن ذلـك: أنَّ الكـافـرَ جاحـدٌ بالأصلِ الذي يُبتنى عليه فعلُ العباداتِ، فيكف يخاطَبُ بالفرعِ من يجحدُ الأصلَ؟ وقد أشار النبي صلى الله عليه وسـلـم إلى هذا، حيث كتب إلى كسرى وقيصر[1]: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألا نعبُدَ إلا الله ولا نشركَ به شيئاً﴾ [آل عمران: ٦٤]، ولم يذكر فروعَ الإيمان، اعتمـاداً على حصـولِ الاستجـابـة، فإذا حصلت خاطبَ، وتـأخيراً للخطابِ المبني على غيره فيما يتقدم وهو التصديق. وكذلكَ لما أنفذ معاذاً إلى اليمن، قال له: «ادعهم إلى شهادةِ أن لا إله إلا الله، فإنْ أجابوك فأعلمهم أنّ لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»[2]، وإذا كان ترتيبُ الخطابِ هكذا لم يجز تقديمُ الخطابِ على شرطه.

فصـــلٌ

يجمعُ الأجوبةَ عن شبههم

فأمّا قولُهم: إنّها لا تصحُّ منهم. فلا يُسَلَّمُ على الإطلاقِ، بل

---

(١) كتابةُ الرسول ﷺ إلى كسرى وقيصر، وردت في عدةِ أحاديث، منها: حديث أنس بن مالك: «أنَّ رسول الله ﷺ كتبَ إلى قيصر وكسرى وأُكيدر دُومة يدعوهم إلى الله تعالى». أخرجه: مسلم (٢٠٩٢) (٥٨) و(١٧٧٤) والترمذي (٢٧١٦)، والبيهقي ٩/ ١٠٧، وابن حبان (٦٥٥٣).

كما وردَ من حديث ابن عباس، كتابُه رسول الله ﷺ إلى هرقل: أخرجه: أحمد ١/ ٢٦٣، والبخـــاري(٧)و(٥١)و(٢٦٨١)و(٢٩٤١)و(٢٩٧٨)و(٣١٧٤) و(٤٥٥٣)و(٥٩٨٠)، ومسلم(١٧٧٣)والترمذي(٢٧١٧)، وابن حبان(٦٥٥٥).

(٢) لم نجده بهذا اللفظ، وانظر «نصب الراية» ٢/ ٣٩٨ و٣/ ٣٨٠.

يقـالُ: هم من أهـلِ الصحـةِ لتحصيلهـا بشروطِها، ومن قدرَ على تحصيلِ الشرطِ لا يقال: لا يصحُّ منه فعلُ المشروطِ.

على أنَّنا لو سامحنا وأنَّها لا تصح، بمعنى مالم يقدموا شرطها، فباطلٌ بالمرتدين، فإنهم كفارٌ ولا تصح منهم العبادات على وجهِ القربةِ وهم مخاطبون.

فإن قالوا: أولئكَ التزموا حكمَ الإسلامِ قبل، وهؤلاء أُلزموا حكمَ الإسلامِ، وإلزامُ الشرعِ كإلزامهم.

فإن قيل: فالمرتدُّ لما وجبت عليه حال كفرِه، وجبَ عليه قضاؤها بعد إسلامِه، قيل: إن صحَّ لك هذا الاعتذارُ مع من يسلم وجوبَ القضـاء على المرتد، لم يصحَّ لك مع من لا يوجُبه، فتقفُ صحةُ اعتراضكَ على تسليم خصمك.

على أنَّ القضـاءَ إنمـا سقطَ عن الكافرِ الأصلي لئلا يؤديَ إلى تنفيره، وسنـوضِّـحُ العذرَ عن إسقاطِ القضاءِ عنــه في الكلامِ على الشبهـةِ التي أوردتمـوهـا في جملةِ الشبـه التي جمعناها في الفصل المختص بها إن شاء الله.

وجوابٌ آخر عن أصل هذه الشبهة: وهو أنَّ عدمَ الصحّةِ لا يمنعُ الإيجابِ، كما أنَّ التصديقَ بالرسلِ لا يصحُّ من جاحدٍ بالصانع، ثم إنّهم قد صرفوا الخطابَ بالإيمانِ بالرُّسلِ إلى الجاحدِ لكونهِ قادراً على تحصيلِ الشرطِ بطريقهِ وهو النظرُ والاستدلالُ، فإذا حصلت المعرفةُ ترتب حجـةُ التصـديقِ بالـرسل، ولم يقف الخطابُ بتصديقهم على حصولِ المعرفةِ، بل قنع في إيجابها بالقدرةِ على التسبب إلى المعرفةِ

بالمرسلِ، كذلكَ لا يقفُ الخطابُ هاهنا على حصولِ الإيمان، بل يُقنع بالقدرةِ على تحصيلِ الإيمان.

وأمّا قولُهم: لا فائدةَ في الأمرِ بها مع عدمِ صحتها. فليس كما ذكروا، لأنَّ التكليفَ في الجملةِ فائدةٌ صحَّ أو لم يصحّ، كان أو لم يكن، لأنَّ علمَ المكلفِ أنَّه إذا لم يتبع هذا الشرعَ كان معاقباً على تركِ فروعهِ وأصوله كان أدعى له إلى الاستجابةِ، وينتفعُ به إذاً كسببٍ لحصولِ الشرط، وهو الإيمانُ[1].

وأما جوابُنا عن قولهم: لو كانت واجبةً حالَ كفرهِ لوجبَ قضاؤها حالَ إسلامهِ، فإنَّه لا يصحُّ لوجوهٍ:

أحدُها: أنَّ القضاءَ لا يجبُ لأجلِ وجوبِ المقضي، ولا يسقطُ لعدمِ وجوبِ المقضي، ولله سبحانه أنْ يوجبَ الأداءَ ثم يُسقطَ القضاءَ، ويوجبُ القضاءَ لما لم يجب فيه الأداءُ، بل لم يصحَّ فيه الأداءُ، ولهذا يجبُ قضاءُ الصوم على الحائض ولا يجبُ عليها في حالِ الحيضِ صومٌ، والجمعةُ تجب، ثم إذا تركَها من تجبُ عليه لم يجب قضاؤها، وإنما يجبُ القضاء بأمرٍ مبتدأ، ولم يردْ دليلٌ بوجوب القضاءِ على الكافرِ، وإن علّل ذلكَ فلأجلِ [عدم] التنفير عن الإسلام عفيَ للكافرِ عما سلَفَ من العبادات لأجل أَنَّ الشيخ الهِمَّ[2] إذا رأى أنه يحتاج أن يقضي صلواتِ عشرات سنين، ويزكّي عن ماله لِما مضى حتى يفتقر شحَّ وتكاسلَ فغيرَّ عن الإسلامِ.

[٣١١]

---

(١) بعدها في الأصل أربع كلمات غير واضحة.

(٢) الشيخ الهِمّ: الكبير الفاني. «القاموس المحيط»: (همَّ).

وأما تعلّقهم بأنَّ الكافرَ لا يجبُ عليه بتركِ صلواتٍ عقوبةُ الدنيا وهي القتلُ أو الضربُ، فكذلك الإثمُ، فليسَ بلازمٍ، لأنَّ الله تعالى قد أسقطَ القتل والاسترقاقَ عن كفارِ أهلِ الذمةِ، وإن لم يُسقط عقوبةَ الآخرةِ عنهم.

على أنَّ الكافرَ جُعلَ كالمجتهدِ في تحصيلِ الإسلامِ ليؤدي ما يجبُ عليه بالإسلامِ. والمجتهدُ لا يُعاقبُ في حالِ اجتهاده، والدليلُ على أنَّه جعل كالمجتهدِ، أنه جائزٌ إقرارُ أهل الكتاب، ومن له شبهة كتاب مع كفرهم وما يعتقدونه من دينهم، ولهذا من لم يُقَرّ على كفرهِ بودر بالعقوبةِ وهم المرتدّون، ومن لا يجوزُ إقرارُهم على كفرِهم، ومن أمهِلَ وتُرِكَ مقراً على الكفرِ من غير إزعاجٍ ولا إزهاقٍ أحرى أن لا يزهقَ ويضربَ لأداءِ الصلاة.

وأمّا قولهم: إنَّ الجاحدَ للأصلِ لا يجوزُ أن يُخاطبَ بالفرع. ليس بكلامٍ صحيحٍ، لأنَّه إذا ثبتَ أنَّ معرفةَ الله تعالى أصلٌ لتصديقِ رُسُله وقد خوطبَ بتصديقِ الرُّسُل عليهم السلام ونُهيَ عن تكذيبهم، ثبتَ أنَّ تصديق الرُّسُلِ وإن كان أصلاً للطاعةِ لهم في الأمرِ بالعباداتِ لا يمنعُ من خطابِهم بالعباداتِ بشريطة تحصيلِ التصديق لهم.

على أنَّ قولك: المعرفة أصلٌ، فإنَّ المقصودَ من المعرفةِ طاعةُ المعروفِ وعبادته، فيجوزُ أن لا نمنعَ الخطابَ لهم بالمعرفةِ من خطابهم بالمقصودِ بها، وهو تعظيمُ الله تعالى وامتثالُ أمره، وهو تعالى يقول: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

على أنَّ المرتدَّ لا يمتنعُ خطابُنا له بالإيمانِ والعودِ إليه ومعالجةِ

شبهِ الكفرِ من خطابهِ بالعباداتِ على قول أصحاب الشافعي ومن وافقهم، والمرتدُّ حالَ ردّتهِ غيرُ معتقدٍ ولا ملتزمٍ لإيمانٍ ولا عبادةٍ أوجبها الشرعُ، ومع ذلكَ ألزمه الشرعُ ذلك.

وأمّا تقديم النبي ﷺ خطابَ الكفارِ بالإيمان، فإنّما كان كذلك ليكونَ تقديمُ معارفِهم بالله مستعملاً وموطّئاً لهم على العباداتِ، لأنَّ طاعةَ من لا يعرف لا تتأتى، فما أخّرَ الخطاب لأنَّ العباداتِ لم تجب، لكن لم يُكثر عليهم، حتى إذا عرفوا سَهُلَ عليهم وخفَّ بعرفانِه،تعالت عظمتُه، ومعرفةِ صحةِ الرسالةِ أثقالُ العبادات، ولأنَّه عليه السلام لم يذكر المنهيات على قولِ من وافق في خطابهم بها لما ذكرنا، وإن كانت قد دخلت في خطابِهم بالإيمان، والله أعلم.

فصـــلٌ

إذا أمرَ الله تعالى بعبادةٍ، كان أمرُه بها نطقاً، نهياً عن ضدها من طريق المعنى، وسواءٌ كان لها ضدٌّ واحد أو أضداد(1).

وتفصيل هذاالكلام: أنَّ كلَّ مأمورٍ به من جهةِ آمر، يقتضي النهيَ عن تركِ ذلـك المأمورِ به، وكلُّ فعلٍ يضاد المأمور به لا يصحُّ أن يجمع معه كما لا يجمعُ التركُ، فكانَ حكمُ المضادِ للعبادةِ المأمورِ بها حكمَ التركِ، فلا بدَّ أن نقول: إذا لم يكن الآمرُ قد خيّر بين فعلها وفعلِ ضدِّها، فأما إن وُجِـدَ التخيير بين المأمورِ وبين ضدِه صارَ بمثابةِ

---

(1) انظر هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٣٦٨، و«التمهيد» ١/ ٣٢٩، و«المسوّدة» ص(٤٩) و«شـرح مختصـر الروضـة» ٢/ ٣٨٠ و«شـرح الكوكـب المنيـر» ٣/ ٥١.

التخيير بين فعلهِ وتركه، فيخرجُ بالتخيير عن أن يكون منهياً عنه من طريق المعنى ونهياً.

قاله أكثر أصحابِ أبي حنيفةَ، وأصحابِ الشافعيِّ، وأصحاب الأشعري[1]، وزاد بعض الأشعرية، فقال: هو نهي عن ضده من طريق اللفظ[2].

وقال المعتزلة وبعض أصحاب الشافعيِّ[3]: ليس بنهي عن ضدِه لا لفظاً ولا معنىً.

وفائدة قولنا: إنه إذا فعلَ الضدّ كان آثماً بفعل الضدّ من جهة الأمرِ، ولا فرقَ بين كونِ الأمر ندباً أو واجباً.

وقد فصَّل بعض المتكلمين، فقال في الأمرِ الواجبِ: يكون نهياً عن ضده، وأمَّا المندوبُ فلا.

---

(١) أي أن أكثر الحنفية والشافعية قالوا: بأنَّ الأَمرَ بالشيء نهيٌ عن ضده من طريق المعنى.
انظر ذلك في «الفصول في الأُصول» ٣/ ١٥٨، و«أصول السرخسي» ١/ ٩٤، و«التبصرة» ص (٨٩)، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٥١، و«المحصول» ٢/ ١٩٩.

(٢) أي أن بعض الأشاعرة قالوا: بأنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضده من طريق المعنى واللفظ معاً، وهو قول أبي الحسن الأشعري كما في «البحر المحيط» ٢/ ٤١٧، وهو مبني على قوله: إنَّ الأمرَ لا صيغة له.

(٣) من أصحاب الشافعي الذين قالوا بأنَّ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا لفظاً ولا معنىً، الجويني كما في «البرهان» ١/ ٢٥٢، والغزالي في «المستصفى» ١/ ٨٢ وانظر تفصيل المسألة في «البحر المحيط» ٢/ ٤١٦.

وذهـب المحققـونَ والأكثـرونَ مـن أهـلِ هـذه المقالـةِ إلـى أنَّ النهـي يكـونُ بحسـبِ الأمـرِ، فـإن كـان أمـراً موجباً، كان نهياً عن ضـدِه جازمـاً، وإن كـان أمـرَ نـدبٍ، كـان النهـي عـن ضده تنزيهاً وكراهية.

فصـــل

في جمعِ الأدلةِ على مذهبنا

فمنها من جهة البناءِ على أصلنا، وهو أنَّ الأمرَ على الوجوبِ على الفورِ، فإذا ثبت هذان الأصلان، وقد حرمَ التركُ بإشغال الوقت الذي يلي الأمرَ بما يضادُّ الأمرَ، التفاتٌ عن المأمور إلى غيره، وذلك محظورٌ من حيث كان إخلالاً بالمأمور.

[٣١٢] ومن ذلك: أنَّ فعل المأمورِ به لا يمكنُ إلا بتركِ ضدِّه إن كان له ضدٌّ واحدٌ، وبتركِ جميعِ أضداده إن كان له أضدادٌ، وما لا يمكنُ فعلُ الواجبِ إلا به يكونُ واجباً فعلُه، فما لا يمكن فعلُ الواجب إلا بتركِه يجبُ أن يكونَ واجباً تركُه، ولا يجبُ تركُه إلا وهو منهيٌّ عنه.

مثالُ ذلك: أنَّ الطهارةَ والستارةَ والاستقبال شروطٌ شرعيةٌ لا يمكنُ فعلُ الصلاةِ الشرعيةِ إلا بها، فكانت مشاركةً للصلاةَ في الوجوبِ، فكذلك تركُ هذه الأضدادِ لا يمكن فعل العبادة إلا بها، فكان شرطاً واجباً، ووجوبُ التركِ لا يكونُ إلا بنهي، وما وجدَ سوى الأمرِ بالعبادةِ،

فثبت أنَّ في طيهِ النهي عن الضد المعوِّق عن فعلها.

ومثاله من مسألتنا، إذا قال لعبدِه: اخرج من الدارِ. فإنَّه يعقل منه الأمرُ بفعلِ الخروج، والنهيُ عن المقام، حتى إنَّ السيدَ إذا رأى العبدَ مقيماً فيها حسُن أن يقول: ألم أنهك عن المقام؟! كما يحسُن به أن يقول: ألم آمُرْكَ بالخروج؟

وكذلك إذا قال له: قمْ، فقعدَ، حَسُن أن يوبِّخه ويعاقبه إن شاءَ على تركِ القيامِ فيقول له: ألم آمُركَ بالقيامِ؟وإن شاء على ما ارتكبه من النهي عن القعودِ، فيقولُ له: ألم أنهَكَ عن القعود حيث أمرُتك بالقيامِ؟ ولا يحسُن أن يقول: لم أنهه عن القعودِ، إنما أمرتُه بالقيامِ.

ومن ذلك: أنَّ من مذهبِ المعتزلةِ أنَّ الأمرَ يقتضي إرادةَ المأمورِ به وحسنه، فكانَ تركهُ يقتضي ضدَّ الإرادةِ والحُسنِ، وهو كراهيتُه وقُبحه، وفعلُ الضدِّ تركٌ في الحقيقة، والقبحُ والكراهيةُ تقتضي حظره، وكل محظور فمنهيٌّ عنه.

فصــــلٌ

في أسئلتهم على ما ذكرنا من أدلتنا

قالوا: هذا باطلٌ بالنوافل، فإنَّها حسنةٌ مرادةٌ، ولا يقال: إنَّ ضدَّها قبيحٌ مكروه.

قيل: إنَّما أتينا بالطريقةِ لإفسادِ مذهبكم، ولا يصحُّ أن يكونَ جوابُه المناقضةَ، والله أعلم.

فصـــلٌ

في جمع شبهِ من قال: إنّه ليسَ بنهيٍ من طريق المعنى، دونَ من قال: إنه نهيٌ من جهةِ اللفظ والقولِ.

فمنها: أنَّ الأمرَ استدعاءُ الفعلِ بقوله: افعل، والنهي استدعاءُ الكفِّ والتـركِ بقوله: لا تفعل، فلا يجوزُ أن يجتمعا، وهما ضدان لصيغةٍ واحدةٍ، كما لا يجتمعُ الضدان في محلٍ واحدٍ، ولا يجتمعُ لجـوهـر الـواحدِ حركةٌ وسكونٌ في حالةٍ، كذلك لا يجتمعُ للصيغةِ الواحدة، استدعاءُ الفعلِ، واستدعاءُ التركِ.

ومن ذلك: أنّه لو كانَ الأمرُ بالشيءِ نهياً عن ضدّه، لكانَ الأمرُ بالنوافل نهياً عن تركها.

وللنهي حالتان:

نهيُ حظرٍ.

ونهيُ تنزيهٍ وكراهة.

ولو كانت النافلةُ منهياً عن تركِها حيث كانت مأموراً بها ندباً، لكانَ النهيُ عنها إن كان حظراً عادَ بوجوبها، لأنَّ المحظورَ تركُه ليس إلا الواجبَ فعلُه، وفي إجماعنا على نفي وجوبِ النوافل إبطالٌ لدعوى النهي عن تركها على وجه الحظر.

وإن كانَ الأمرُ بها نهياً عن تركها تنزيهاً وكراهةً، فقد أجمعَ الناسُ على أنَّ فعلهـا مستحبٌ وتركَها غيرُ مكروهٍ، كما كانَ غيرَ محظورٍ، فبطَل قَولكم: إنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضده.

ومن ذلـكَ قولُهم: لو كانَ الأمرُ والنهيُ يتضادان، لتضادَّ العلمُ

بالجهل، ولو كانَ الأمرُ بالشيء نهياً عن ضدّه، لكانَ العلمُ بالشيءِ جهلاً لضدِّه، فلما لم يكن العلم بالشيءِ جهلاً لضده، كذلكَ لا يكونُ الأمرُ بالشيءِ نهياً عن ضدِّه.

ومن ذلك قولُهم: لو كان الأمرُ بالشيء نهياً عن ضده، لكان النهي عنه أمراً بضده، ولما لم يكن النهيُ عن الشيء أمراً بضده، كذلك لا يكون الأمرُ به نهياً عن ضده.

ومن ذلك: ما اعتمدَ عليه المتكلمون منهم، فقالوا: إنَّ النهيَ إنما يتناولُ الممكنَ، فأمَّا ما يُضطر الإنسانُ إليه، فلا يؤمرُ به ولا يُنهى عنه، والأعلى إذا قال للأدنى: قُم، أو قال له: تكلمْ. كان مستدعياً منه القيامَ والكلامَ الذي لا يمكن معه القعودُ والصمتُ، فصار عدمُ وقوعِ القعودِ منه والسكوتِ منفيين ضرورةً بوجودِ ضدّهما، فالضدُّ ينفي ضدَّه، فلا يبقى للنهي عن الضدِّ مساغ، مع كونه ينتفي بحصولِ الضدّ.

وتفصيح هذا وإخراجُه إلى النطقِ به يكشفُ عن صحته أنَّ هذا المستدعي لقيامه لو قال له: قم، ولا تكن حالَ قيامِك جالساً، وانطق، ولا تكن حال نطقك ساكتاً، لعُدَّ لاغياً عابثاً، وما كانَ ذلك لغواً إلا لما ذكرنا من أنَّ قيامه ينفي قعوده، وكلامَه ينفي صماتَه، فلا يبقى ما يقع عليه النهي، ولا يدخلُ تحتَ إمكانِ المأمورِ بالضدِّ فعلُ الضدِّ فنهيَ عنه. [٣١٣]

ومن ذلكَ: ما تعلّق به أهلُ الكلامِ منهم: لو كانَ الأمرُ بالشيء نهياً عن ضدّه، لكانَ له متعلّقان، أحدُهما مأمورٌ به، والآخر منهيٌّ

عنه، ولوجبَ أن يتعلق بشيئين على جهةِ العكس، وهذا باطلٌ لأنَّ كلَّ ماله تعلُّقٌ من الصفاتِ لا يصحُّ أن يتعلَّق إلا بمتعلَّقٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ.

فصـــل
يجمع الأجوبةَ عن شبههم

فأما قولهم: إنَّ صيغةَ الأمرِ والنهي ضدّان فلا يجتمعان. فلا تضادَّ بينهما إذا تغاير ما ينصرفان إليه، فإنَّه يحسُنُ أن يقول: لا تقعدْ. مكانَ قوله: قم، وبدلاً منه، فإذا قال: قم، فهو آمرٌ بالقيام، ويندرجُ فيه النهيُ عن القعودِ معنىً، والذي يتضادُّ مضادةً يستحيلُ اجتماعُهما في حقٍّ الواحد أن يقول: قمْ اقعدْ، أو قمُ اضطجعْ في حال. فذاكَ الذي لا يجوزُ اجتماعُه في الخطاب، كما لا يصحُّ اجتماعُ المأمورِ به في المحل الواحد، وكلُّ عاقلٍ من أهل اللغةِ يفهم من قوله: قمْ أنَّه قد نهاه عن أن يقعدَ ويضطجع، وعن كل ضد يخرج باعتمادِه عن القيامِ المأمور به، كما يعقلُ للنهي عن ترك ما أمر به، ولا فرقَ بين تركِ ما أمره به، وبينَ فعلِ ضده، إذ لا يُتصور تركُ القيامِ إلا بفعلِ ضدٍّ من أضدادِهِ، مثل قعود أو اضطجاعٍ، وقد أوضحَ الله تعالى ذلكَ بقوله: ﴿إذا نوديَ للصلاةِ من يومِ الجمعةِ فاسعَوا إلى ذكرِ الله﴾ [الجمعة: ٩] هذا أمـرٌ بالسعي، ثم قال: ﴿وذروا البيع﴾ فيفصح بالنهي عما الاشتغال به، يقطعُ عن السعي، ولو سكتَ عنه لكان في قوةِ اللفظِ ما يُعلمُ به أنه نهيٌ عن كل قاطعٍ عن السعي، وإنما اقتصرَ على النهي عن السعي لأنَّـه أهمُ أشغـالِ الناس وهو الذي ذَكَرَ الله تعالى عن

أصحاب رسول الله ﷺ أنهم انفضوا إليه وتركوه قائماً[1]، فقال: ﴿وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها﴾ [الجمعة: ١١] يعني التجارةَ، لكن اللهو الذي كان يُفعل بين يدي القوافلِ تابعٌ لها ومنبِّه عليها، وهي المقصودةُ بالتجارةِ، فصرفَ النهي إلى البيع لهذه العلةِ، والمعقولُ من ذلكَ: النهيُ عن كل مشغلٍ عن السعي إلى الجمعةِ. ومما يشهد لاندراجِ النهي في لفظِ الأمرِ وإن لم يكن مصرَّحاً به وأنه لو صرّح به لما كانَ من المضادِّ له، قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] نهى عن التأفيف، ونبّه على ما زاد عليه، فكأنه قال: لا تؤذِهما بأقلِّ الأذى. منبهاً على أكثره، وإن لم يوجد في اللفظ ذلكَ فقد وُجِدَ معناه، كذلك النهيُ هاهنا مندرج، وليس بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدهِ تضادٌ، بل أكثرُ موافقة، وإنما التضادُّ بين الأمرِ المطلقِ والنهيِ المطلقِ، والأمرِ بعينِ شيء، والنهي عن عينِ ذلك الشيء، فبطلَ ما تعلقوا به من الإحالةِ لاجتماعٍ من جهةِ التضاد بين الصيغتين.

ولأنّـه إذا كان تركُ الضدين شرطاً لفعلِ المأمور به، حسُن أن يجعلَ الأمر بالمشروطِ أمراً بالشرطِ من طريقِ المعنى، وإن لم يكن من طريقِ اللفظِ، كمن أمرناه بالصلاةِ التي قد ثبت أنَّ من شرطها تقدمَ

---

(١) وردَ ذلكَ من حديث جابر بن عبد الله: «بينما نَحنُ نصلّي مع النبي ﷺ، إذ أقبلت من الشامِ عيرٌ تحملُ طعاماً، فالتفتوا إليها حتى ما بقيَ مع النبيّ ﷺ إلا اثنا عشر رجلاً، فنزلت: ﴿وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها...﴾ [الجمعة: ١١].

أخرجه البخاري (٩٣٦) و(٢٠٥٨) و(٤٨٩٩)، ومسلم (٨٦٣)، والترمذي (٣٣١١).

الـطهـارةِ، حسُن أن نقول بأنَّ الأمرَ بها أمرٌ بالطهارةِ معنى، كذلكَ حسُن أن نقول: إنّ استدعاءَ الفعلِ ها هنا استدعاء لتركِ ضدّه معنىً، إذ كان ذلكَ شرطاً له.

وأمَّا قولهم: لو كانَ الأمرُ بالشيء نهياً عن ضدّه، لكانَ منهياً عن ضدّ النوافل وهو التركُ لها، أو كلِّ فعلٍ يضادها من الخياطةِ والتجارةِ وغيرِ ذلك، ولو كانَ منهياً عنه لكانَ مكروهاً أو منزَّهاً عنه. فلا يلزمُ، لأنَّ النهيَ عن الضدّ بحسب الأمر، وإذا قلنا: المندوبُ مأمور، فإنَّ كلَّ ضدٍ لها يستحبُ تركُه إذا لم يكن واجباً لأجلِ قضاءِ دين أو إنفاقٍ على عيالٍ، كما يجبُ تركُ ما يسقطُ بفعلِه الواجب من أضداده، إلا أن يكون الضدّ واجباً فعلُه مقدَّماً وجوبُه على وجوبِ المأمورِ به، فعلى هذا إذا أمر بصلاةِ التراويح، كان أمرَ استحباب، استحببنا له تركَ كلِّ شُغلٍ عنها، ونهيناه على حدِّ الأمر بها عن كل ضدٍّ لها.

وأمَّـا قولُهم: لو كانَ الأمـرُ بالشيء نهياً عن ضده، لكانَ العلمُ بالشيء جهلاً بضدّه. لا يصحّ، لأنَّنا نقول: وما الجامعُ بين الأمرِ والعلم؟!

على أنَّ الحقَّ أن يقال: يصحُّ أن يعلمَ الشيءَ وضدَّه في حالةٍ واحـدةٍ، ولا يأمرُ بالشيء وضدّه، وذلك لأنَّ العلمَ بالشيء لا ينافي العلمَ بضدّه، والأمرُ بالشيء ينافي الأمرَ بضدّه، فلا يكونُ فاعلاً لشيءٍ إلا بتركِ ضدِّه، ويكونُ عالماً بالشيء، وإن لم يكن جاهلاً بضدّه، ولأنَّهم وافقوا أنَّ كلّ آمرٍ بشيء ناهٍ عن ضدّه، وليسَ يجبُ أن يكونَ كلُّ عالمٍ بشيءٍ جاهلاً بضده.

وأمَّا قولهم: لمّا لم يكن النهيُ بالشيء أمراً بضدّه، لا يكونُ الأمرُ بالشيء نهياً عن ضده. فكذلكَ نقول: وإنّه إذا نهاه عن شيءٍ له ضدٌّ واحد كالحركةِ، فقد أمرَه بالسكون معنىً، وإن نهاه عما له أضدادٌ، [٣١٤] فقد أمره بواحدٍ من تلكَ الأضدادِ، مثل أن ينهاه عن الاضطجاعِ، فيكون آمراً له بالجلوسِ أو القيامِ، وفي الجملة، ما يكون به خارجاً عن الاضطجاعِ أيّ الأضداد كان.

وأمَّا قولهم: يفضي إلى أن يكون للأمرِ متعلقان، لأنَّ كل ماله تعلُّقٌ من الصفاتِ لا يصحُّ أن يتعلّق إلا بمتعلَّقٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ. فليسَ بصحيحٍ، لأنَّ صفاتِ القديمِ سبحانه خاصة يصحُّ أن تتعلّق بكل ما يصحُّ أن تتعلق به صفاتُنا من العلمِ بالعلومِ، تعلُّق العلم بالمعلوماتِ، وقد بيَّنا ذلكَ في أُصولِ الديانات.

على أنَّهم قد ناقضوا هذا بقولهم: إنَّ القدرةَ الواحدةَ تكون قدرةً على الشيء ومثله وضده وخلافه. وأوضحنا أنَّ نفسَ الإرادةِ للشيء كراهيةٌ لضدّه، وأنَّها تتعلق بشيئين، وتكونُ متعلّقة بأحدِهما على العكس من تعلّقها بالآخر، فبطلَ ما قالوه[1].

---

(١) ورد هنا في نسخة الأصل ما نصه:

«آخر الأول، يتلوه: الأمرُ بالشيء ليس بنهيٍ عن ضدّه من طريقِ اللفظ. تمَّمه محمد بن محمود المراتبي، في الثالث من ربيع الثاني سنة ثمانٍ وعشرين وست مئة. وصلى الله على محمدٍ وآله.

يا رب، يا رب، يا رب، يا حي يا قيوم، ياذا الجلال والإكرام، اغفر لي».



فصل[1]

الأمرُ بالشيء ليسَ بِنَهيٍ عن ضدِّه من طريقِ اللفظِ[2]

خلافاً للأشعرية[3].

وذكرَ أبو بكـر الباقِلاني[4]: أنَّ ذلكَ في الأمرِ من كلام اللهِ تعـالى خاصةً بما قرروه من أصلهم، وأنَّ كـلام اللهِ شيءٌ واحـدٌ، ليسَ بأشيـاءَ متغايـرة، وليس ذلكَ في كـلامِ الآدميين؛ لأنه متغايرٌ في النفسِ، كما يتغايرُ عندَ من أثبته صيغاً في النطق.

فصل

في الدلالةِ على ذلك

إن الأمر استـدعاءُ الفعل، والنهيَ استـدعاءُ الترك، وكما لا يجتمعـان في الصيغةِ التي هي حكـايةٌ عنـد المخالـف، لا يكونُ المحكيُّ أمـراً ناهيـاً، ولا في محلٍّ إلى محل، كـالكراهـةِ والإرادة، ولأنَّ العـرب -وهي الأصل في هـذا- وضعت الأمـرَ استدعـاءً للفعل وحثـاً عليـه، والنهيَ للكفِّ عنـه والإبعـادِ منـه، وإذا فَصَلَتْ بين الأمـرينِ لم يُلتفت إلى مخالفِها بما يضعه من مذهب، وصار كالخبرِ بالإثبات مع الإخبارِ بالنفي لمَّا وضعت له صيغتـان تدلُّ على معنيين مختلفين، لم يكن قـولها: زيدٌ في الـدار، ليس هو قـولها: ليس زيـدٌ في السـوق، لكن نعلمُ ذلك من طـريق الاستـدلالِ، وأنَّ الجسم لا يكونُ في مكانين، فأما من طريق اللفظ، فلا.

---

(١) من هنا بداية الجزءالثاني من الأصل الخطي.

(٢) مقصودُه أنَّ الأمرَ بالشيءِ نهيٌ عن ضده من طريق المعنى لا اللفظ، وهذا مذهبُ الحنابلة كما ذكـر ابن تيميـة الجدُّ في «المسـوَّدة» ص٤٩، وانظر تفصيل المسألة في «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٣٨٠، و«التمهيد» ١/ ٣٢٩، و«العدة» ٢/ ٣٦٨.

(٣) انظر «البرهان» ١/ ٢٥٠، و«العدة» ٢/ ٣٧٠.

(٤) ذكر قول الباقلاني هذا إمام الحرمين في «البرهان» ١/ ٢٥٠.

فصل
في شُبههم

فمنها: أنـه لا فـرقَ بين قولِ القـائل: دَنَت الشمسُ مـن المغربِ، وبين قـولـه: [٢/٢] بَعُدت من المشرقِ. فكذلك قوله لمن كان من عبيدهِ مقارِباً لزيدٍ: اقترب من عمرو.

(١ .... ١)

له دراهم -لفظان: ثمانية وعشرة إلا درهمين- أن هـذا غير هذا، كذلك لا يكونُ النطقُ بالأمر بالشيء ليس هو النهيَ عن ضدّه، ولا يقالُ: هو غيره.

فصل
في أجوبة شُبههم

أمّا دعواه أنـهُ لا فرقَ في اللفظِ الأوّل بين البعدِ والقربِ، فلعمـري أنه لا فرقَ في المعنى، فأمّا مـن طريقِ اللفظ، فبلى، ونحنُ لا نمنعُ أنهما في المعنى سـواء، ألا ترى أنَّ زيداً[٢] الفقيه الشيخَ العربيَّ، إذا نوديَ بيازيـدُ، أو يا رجُل، أو بيافقيهُ، أو بياشَيخُ، أو بياعَربي، كان النداءُ في المعنى واحداً وفي الألفاظِ مختلفاً؟ وكلامُنا في النهي من طريقِ اللفظ.

وأمّا الثمانية، فداخلة في العشرة دخولَ البعضِ في الجملةِ، وليس دخولُ النهي في الأمـرِ دخولَ البعض؛ لأنـه ليس في الأمـرِ نهيٌ، وتحتَ العشرة ثمانية، فإذا أُخـرجَتْ بالاستثناءِ الدرهمان، بقي ثمانيةٌ لا محالة.

(١ - ١) هنا طمسٌ في الأصل بمقدار سطرين.

(٢) في الأصل «زيد»، والصواب ما أثبتناه.

فصل

الفرضُ والـواجبُ سواءٌ في أصـحِّ الرواياتِ عـن أحمد رضي الله عنه[1]، وبها قال أصحابُ الشافعي[2]، وعنه روايـةٌ أخرى: أنَّ الفرضَ مـا ثبت بدليل مقطـوعٍ عليه، والواجبَ غيرُه، وهو ما ثبتَ بخبرِ واحد، أو قياسٍ.

فالفرضُ على هذه الروايةِ آكدُ من الواجبِ، وبها قال أبو حنيفة[3].

وعنه[4]: أن الفرضَ ما ثبت بقرآنٍ، ولا يسمَّى فرضاً ما ثبت بسنةِ النبي ﷺ.

فصل

في جمع الأدلة على الروايةِ الأوَّلة.

فمنهـا: أنَّ التـزايـدَ (٥..٥) عُلِمَ لنـا بمقاديـرِ العقـوباتِ في واجـبٍ دون واجبٍ، وإن وُجِدَ ذلك في شيء منهـا، كالصلاةِ يُقتلُ بتركها، ويُكَفَّرُ بتركها عنـد قوم، والصَومِ والزكاةِ والحجِّ، فلا يقال: إنَّ

---

(١) انظر تفصيل المسألـة في «المسوَّدة» (٥٠-٥١)، و«العـدة» ٢/ ٣٧٦، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ٣٥١، و«تيسير التحرير» ٢/ ١٣٥.

(٢) انظر: «المستصفى» ١/ ٦٦

(٣) «تيسير التحرير» ٢/ ١٣٥، و«أصول السرخسي» (١/ ١١٠-١١٣).

(٤) أي روايةٌ أُخرى عن أحمدَ، فحصَلَ بذلكَ أنَّه قد رُويَ عن الإمام أحمد ثلاثُ روايات:
الأُولى: أنه لا فرقَ بينَ الواجبِ والفرضِ وهو رأيُ جمهورِ الأُصوليين.
الثانية: أنَّ الفرضَ ما ثبتَ بدليلٍ قطعي، والـواجبَ ما ثبتَ بدليلٍ ظني. وهو في هذا يتفق مع الحنفية.
الثالثـةُ: أنَّ الفرضَ ما ثبتَ بقـرآن. وما لم يثبت بالقرآن لا يُسمى فـرضاً حتى لو كـان الدليل عليه قطعياً.
وأصحُّ الرواياتِ عن أحمدَ الروايةُ الأولى، كما سيأتي.

(٥-٥) طمسٌ في الأصل.

الصلاةَ من بينِ الفرائضِ تفضل برتبـةٍ تَخْرُجُ بها عن الفرض إلى ما هو أعلى، ولا يخرجُ ما دونها عن الفرضِ، بل تساويها سائرُ العبادات في الفريضة.

ومن ذلك: أنا أجمعنـا على أنَّ كلَّ فرضٍ واجبٌ، فمن ادعى أن ليس كلُّ واجب فرضاً[1]، يحتاجُ إلى دليل.

ومن ذلك: أنَّ الله سبحانه أطلق اسمَ الفرض على الواجب، فقال: ﴿فمن فرَض فيهنّ الحج﴾ [البقرة: ١٩٧]، وعنى به: أوجَبَ فيهن.

ومن ذلك: أنَّ قوّة الطريق، وكَـوْنَ الدليلِ مقطوعاً لا يؤثر إلا علماً بـا لمنقول، فأمّا أن يؤثِّر في الوجوبِ فلا، ألا تـرى أنَّ النوافلَ التي تواتَر الخبرُ بها لا تَصير واجبةً بقوة الطـريقِ، بل يكونُ العلم بها قَطعيـاً، وهي سنـةٌ أو نافلـةٌ. وغـايةُ مـا يُستدلّ بـه على الوجوبِ؛ القـرائنُ والدلائلُ على أنه محتومٌ على المكلّف مَأثومٌ معـاقبٌ على تركه، ولا يبقى بعْد ذلك إلا مـراتبُ الواجبـاتِ في استحقاقِ الذّم والعقـوبةِ على الترك، كما في المنهيـاتِ، تكون متسـاويةً في الحظـرِ والتحـريمِ، ولا يبقى بعد ذلك إلا التفـاوتُ في عقوبـات[2]...[2] منها، [٢/ ٣]

مع عدمِ المداومـةِ عليها ولم يُعتبر في كونها كبيرةً أن يكـون طريقُ تحريمهـا قطعياً، بل تَضـاعُفُ عقابِها في الـدنيا بـالجزاء، والآخـرةِ بالـوعيد، أوهما. فكـان يجبُ أن تَخُصَّ الفَريضةَ -إن جعلتهاَ أكبَر من الواجبِ- بزيادةِ ثوابٍ على فعلها، وكثرةِ عقابٍ على تركها دون تأكُّد طريقها.

ومن ذلكَ: أنَّ مُدّعي اسم الفرض لِما ثبتَ بدليلٍ مقطوعٍ، كمدعي اسم النفل لما ثبتَ بدليلٍ مظنونٍ، فيخلع على كلِّ أمـرٍ وَرَدَ من جهةِ الشارعِ بخبرٍ واحد اسمَ نفلٍ، وهذا صحيحٌ؛ لأنَّ الطـريقَ المقطوعَ إذا أورث قـوةً في الإيجاب ومَزِيَّةً هي الفـريضة،

---

(١) في الأصل «فرض» والصواب ما أثبتناه.

(٢-٢) طمس في الأصل.

وصَلُح للرفعِ والتعظيمِ، وجَبَ أن يُعطى نقيضُـه التدوينَ والتقليلَ في الرتبـةِ، فيكونُ كُلُّ أمرٍ ثبتَ بطريقٍ مظنونٍ ودليلٍ غيرِ مقطوعٍ نفلاً محطوطاً عن رتبةِ الإيجابِ، فلمّا لم يُدوّن الدليلُ المظنونُ رتبـةَ المأمورِ فيجعله نَفلاً، لم يَرفع قوة الطـريقِ للمأمورِ فيجعله فرضاً، وما جُعِل الدليلُ المقطوع للأمر فرضاً إلا تَشَهِّياً ووضعاً بغير دلالة، و(1) لا إحالة فيه رأساً(1) ودعوى بلا برهان لا ثباتَ لها.

ومن ذلك: أنَّ لفظـةَ الـوجـوبِ آكـدُ من لفظـةِ الفـرض؛ لأنها تعطي السقـوطَ والوقوعَ، يقال: وَجبت الشمسُ، ووجبت جنـوبُ الضَّحايا والهدايا، ووجبَ الحائطُ. إذا سَقَط، فإذا قيل: وجبت العبـادةُ. فـالمرادُ بـه: وقَع الخطـابُ بها على المخـاطَب، وسَقط كسقوطِ الجدارِ وثباته.

(2)..(2)

و﴿ما كـان على النبيِّ من حَرجٍ فيما فَرَضَ اللهُ له﴾ [الأحـزاب: ٣٨]، يعني: أحلَّ له. والفرضُ بمعنى الحَزِّ والأثر، من فُرضةِ النهر(3)، وفُرضةُ القَوسِ: مَحَزُّ الوَتر، وأثرُ المشي الذي هو المَحَـاجُّ من المَشارعِ(4) المطروقـةِ. والفرضُ بمعنى التقديرِ، فَـرَضَ القاضي [النفقة: أي قدرها](5).

وإذا كـانت مشتركـة، والواجبُ يُتَّخـذُ لـلإلزامِ والانحتـامِ، كـان الإيجابُ أحقَّ بالتأكيـد، فإذا لم يتأكد على الفـرضِ بالإجماعِ منـا، بقي التساوي، وانعدمـت بذلكَ

(١-١) هكذا وردت العبارة في الأصل.

(٢-٢) طمسٌ في الأصل، والـذي يُفهم من سيـاقِ الكـلامِ أنَّ العبـارة المطمـوسـة هي تكملـةٌ للمقارنةِ بين معنى الفرضِ والواجبِ.

(٣) هي ثُلْمته التي منها يُستقى. «اللسان»: (فرض).

(٤) جمع مَشْرَعة، وهي المواضع التي يُنحَدرُ إلى الماء منها. «اللسان»: (شرع).

(٥) مـا بين معقوفتين زيـادة يستقيم بها المعنى، وقد ذكـر المصنف تعـريف الفرض والـواجب في الصفحة ٢٩ من الجزء الأول.

مزيَّة الفرضِ وتأكدُه على الواجب.

ومن ذلكَ: أن قالوا: إن اختـلافَ طُرقِ العبادةِ لا يُعطي تميزاً واختـلافاً، ألا ترى أنَّ النَّوافـلَ التي تُفعلُ ابتداءً مع المسنـوناتِ الـراتبةِ التي وردت في السننِ والمسـانيد يجمعها اسمُ النَّفل، ولا يمتاز بعضها[1] على بعضٍ بقوَّةِ الطرق واشتهـارها، كذلك الواجباتُ، إذا امتازَ منها شيءٌ بقوّةِ الطريقِ لا يمتاز بالقَّوة واسمِ الفرض.

فصل
يجمعُ أسئلتَهم على حججِنا

فمنها:أنَّ الـدعوى لتسـاويها لا تُسَلَّم، فإنَّ الواضعَ للغـةِ جعلَ الوجـوبَ اسماً للسقوطِ، والفرضَ اسماً للتأثير، ومن ذلكَ سُمِّيت فرضةُ النهـر والقوس: فرضةً لمكانِ الأثر، والتأثيرُ آكد من الوجوب، فيجبُ أن يُعطى الاسم حقَّه من التأكيد.

ومن ذلك: قولُهم:إنَّ تَساوي الفـرضِ والوجـوبِ في العقابِ على التركِ لا يمنع تمييـز [الطـريق التي ثبت بها الفـرض عن الطـريق التي ثبت بها الـواجب، فثبـوت الفَرضِ بطريقٍ مقطوعٍ بـه، والمكذِّبُ للطريق][2] القطعي يَكفُر، والمكذِّبُ [للطريق الظني][2] يفسق. فهـذه ميـزة حكميـة، تشبـه الميـزةَ التي تعلقتم بها من مضـاعفـةِ العقوبةِ في الدنيا، والوعيدِ في الأُخرى. [٢/ ٤]

ومن ذلكَ: أن إلزامكم لنـا المنهيّات، وأنها ما تأكَّـدت بحكمِ تَأكُّد طَـريقها، لا نُسلِّمه، فإنَّ أحمد قال في المُتعة: لا أقولُ إنها حرام[3]. وقال في الجمعِ بين المملوكتين:

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «بعض».

(٢) هنا طمسٌ في الأصل، وما بين المعقوفتين من اجتهادنا وفهمنا للسياق.

(٣) هذه روايةُ أبي بكرٍ المروذي عن أحمد، لأنَّ ابن منصور سألَ أحمدَ عنها فقال: يجتنبها أحبُّ إليَّ. قال - أي أبوبكر المروذي-: فَظاهرُ هذا الكراهةُ، دون التحريم. وهـذا فهم له غير صحيح، وغيرُ أبي بكرٍ من الحنابلةِ يمنعُ هذا، ويحكمُ ببطلانِ نكاحِ المتعةِ، وهو القول الصحيح المقرَّرُ عند عامةِ الصحابةِ والفقهاءِ، انظر: «المغني» ١٠/ ٤٦.

لا أقولُ حرام، لكن منهيٌّ عنه. أو قال: يُنهىٰ عنه[1]. وقال أبو بكر[2] -من أصحابنا-: إنَّما وقف لوجودِ الخلافِ[3]، وهذا يُعطي انقسامَ المحظورِ عنده إلى حرامٍ، ومَنْهيٍّ ليس بحرامٍ، كانقسامِ الواجبِ إلى فرضٍ وغيرِ فرض[4].

فصل

يجمعُ الأجوبةَ عن هذه الأسئلةِ

أمَّا التأثيرُ في الفرضِ، فما ثبت أنه يرجعُ إلى المضافِ إلى إيجابِ الشرعِ، وإنما ثبت (٥في فُرضةِ٥) القوس وفُرضةِ النهر، وعساه ترجعُ العباداتُ من حيث كونُه منزلاً، أو من حيث كونُه مقدَّراً، ومن الذي خَصَّ من بين المعاني المشتركة التي ذكرناها التأثيرَ منها بفرضِ العباداتِ دون التنزيل والتقديرِ ليكون الوجوبُ آكدَ منها[6]؟

---

(١) هذه روايةُ ابن منصور عن أحمدَ، أنَّه سأله عن الجمع بين الأختين المملوكتين. أحرامٌ هو؟ قال: لا أقولُ حرامٌ، ولكن نَنهى عنه، والمعتمد عند الحنابلة وفق ما نصَّ عليه أحمد أنَّه لا يجوز الجمعُ بين الأُختين المملوكتين في الوَطء، وهو مذهبُ أبي حنيفة ومالك والشافعي. انظر «المغني» ٩/ ٥٣٨.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الثاني.

(٣) ولقد تعقَّب ابن قدامة أبابكر المروذي في هذه الرواية، فقال: «غير أبي بكرٍ يمنعُ هذا ويقولُ في المسألة روايةً واحدةً في تحريمها، وهذا قولُ عامَّةِ الصحابةِ والفقهاء» «المغني» ١٠/ ٤٦.

(٤) فسَّر الإمام ابنُ القيِّم هذهِ الروايات وأمثالها، ممّا لم يصرَّح فيه بالتحريم، على أنَّ المتقدِّمين كانوا يتورعون عن إطلاق لفظِ التحريمِ وأطلقوا لفظَ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة المتقدمون الكراهة. وهذا غلط من المتأخرين؛ لأنَّ المتقدِّمين لم يقصدوا المكروه بمعناه الاصطلاحي الحادث، وإنما قصدوا ما استُعملَ فيه في كلامِ اللهِ ورسولِه.
انظر: «إعلام الموقعين» ١/ ٣٩-٤٣.

(٥-٥) في الأصل مكرَّر.

(٦) يَقصِدُ أنَّ لفظَ الفرض من الألفاظِ المشتركة، التي تتنازعها عدةُ معانٍ، ومن معانيها؛ التنزيلُ والتقديرُ إضافة إلى التأثير، وحملُ لفظِ الفرضِ على معنى التأثير دون غيرِه من المعاني الأُخرى المحتَملةِ تحكمٌ من غيرِ دليل.

وأمَّا قولُهم: إنَّ تساوي الوجوبِ والفرضِ في حصولِ العقابِ لا يوجبُ تساويهما في الاسمِ، كالندبِ والمستحبِ مع النفلِ، فإنهما استويا في نفي العقابِ بالتركِ. والندبُ والسُنة والمباحُ لا يتساوون، بل للسنة ميزةٌ.[1] ....
....[1] وأما قولهم: إن ثبوت الفرض كونه قطعياً يوجب الميّزة والتأكيدَ؛ لأنه يكفر[2] مُكذبُهُ، فذاكَ ليس بعائد بتأكيد، فإنَّ المباحاتِ طُرقها مقطوعٌ بها، ولو كذَّبَ بطريقها كَفر، ولا تَدُلّ على مساواةِ المباحِ للإيجابِ والفرض، حيث تساوت طرقه في حكمِ التكذيبِ بها.

وأما دعواهم القول بموجب تأكيدِ المحظوراتِ بطرقها، وكلام أحمد في المتعة، وقوله بالنهي عنها دونَ التحريم لها، فليس ممَّا نحنُ فيه بشيء؛ لأنه لم يتعلق في ذلكَ بالطريق ولا ميَّزها بحظرٍ دونَ حظر، بل نَفى الحظرَ والتحريمَ، وسوَّى في النهي وليس بَعدَ نفيهِ للتحريم إلا الكراهةُ والتنزيهُ، فوِزانُه من مسألتنا أن نقول هنا: ليس بواجب، وإنما هو مأمورٌ به، فنشرِّكُ بينَ الفرضِ وغيرِه في الأمرِ، وننفي الوجوبَ الذي هو وِزانُ التحريمِ في المنهيَّات، فبطل القولُ بموجَب ما ذكرنا.

فصل
في ذِكرِ ما تعلَّق به مَنْ نَصَر الروايةَ الأخرى

فمنها: أن كلَّ متدبِّرٍ للمأموراتِ من العباداتِ البدنيّة والماليّة يجدُ أنَّ بعضها آكدُ وجوباً، وبعضَها فَريضة، وبعضَها يدنو عن رُتبةِ الفرضِ. من ذلك أن الإيمانَ

(١-١) طمسٌ في الأصل، ويُفهم من سياقِ الكلامِ أنَّ السنَّة والندبَ وإن كانا قد ساويا المباح في نَفْي العقاب، إلاّ أنَّ للسنة ميزةً على المباحِ، في كونِه يثابُ فاعلُ السنَّةِ. بخلاف المباح الذي تساوى فيه طرفا الترك والفعل.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «يكون».

بالله وصفاتهِ وكُتبـهِ ورُسُلِه أعلى وآكدُ وأوجبُ [(١)من جميع الفرائض والعبادات؛ لأن [٢/ ٥] انتفـاء الإيمان يفسد تلك العبـادات(١)] ويُحبطها عـن أن تُقابل بـالثواب، [(١)ولم يقل أحد(١)] بخلاف ذلك بالإجماعِ، إلا ما شذّ من المذاهبِ، وكذلكَ ما وجبَ بالنذرِ مع ما وجبَ بأصلِ الشرعِ (٢)لا تكون(٢) رتبةُ الصدقةِ المنذورةِ رتبـةَ الزكاةِ المفروضةِ، ولا رتبـةُ الـوترِ عنـد من رأى وجـوبَها(٣) رتبـةَ صلاةٍ من الصلـواتِ الخمسِ، ولا رتبـةُ الأضحيةِ عند من رأى وجوبَها(٤) رتبةَ الشاةِ الواجبـةِ في أربعينَ سائمة، أو خمسٍ من الإبل السائمـةِ، بل يستويانِ في الاسمِ الأعمِّ وهـو الوجوبُ، وينفـردُ الواجبُ بأصلِ الشرعِ و إجماعِ الأمّةِ، أو بتواترِ النقلِ باسمٍ يخصُّـه وهو الفرضُ، ومن ذلك ما يقدَّرُ في اللغةِ من أنَّ الـواجبَ ما سقط ولم يـؤثِّر، والفـرضَ ما لـه وقعٌ وتأثيرٌ من فُرضـةِ النهر وفُرضةِ القوسِ، وهي المَحَاجُّ المطروقةُ وحزُّ الوَتَر، وللأثرِ زيادةٌ على الوقوعِ والسقوطِ بغيرِ أثر، فوجبَ أن تُعطى اللفظةُ حقَّها إذا أُضيفت إلى العباداتِ والمأموراتِ، وأثرُها تأكُّدُ وجـوبِها على المكلَّف، وتأثيرٌ في نفسِـه واعتقـادِه، فهي أمسُّ وأوقع من لفظـةِ الـوجوبِ، ولهذا يُقـال: هذا دَينٌ واجـب، ولا يقال: فـرضٌ. وعليَّ صلاةٌ واجبـةٌ، إذا نَـذَر، ولا يَقولُ: فـريضةٌ. ويَقـولُ النـاذرُ: أوجبتُ على نفسي، ولا يقولُ: فـرضتُّ على

(١-١) طمس في الأصل، وما بين معقوفتين قدرناه بحسب المعنى والسياق.

(٢-٢) مكرر في الأصلِ.

(٣) يعني أبـاحنيفة - رحمه الله - وحُكيَ هذا عـن ابن مسعود وحـذيفة والنخعيّ، وهو مـا ذَهب إليه أبوبكرٍ المروذي من الحنابلة.

وقول أكثر العلماء: إنها سنة مؤكدة. انظر «المغنى» ٢/ ٥٩١، «البناية شرح الهداية» ٢/ ٤٨٨ «المبدع في شرح المقنع» ٢/ ٣. «المجموع» ٤/ ١٢.

(٤) ممن رأى وجوبَ الأُضحيـة أبوحنيفـة ومالكٌ والثوري والأوزاعـي والليثُ، لحديث رسول الله ﷺ: «من كان له سَعةٌ ولم يُضحِّ، فلا يقربنَّ مُصلانا» «سنن ابن ماجه» ٢/ ١٠٤٤.

وأكثـر أهل العلم يرونَ الأُضحيـةَ سنّـةً مؤكـدةً، وبهذا قال الشـافعي وأحمد وأبـوثورٍ وعطـاء وإسحاق، انظر «المغني» ١٣/ ٣٦٠، «البناية شرح الهداية» ٩/ ١٠٧، «المجموع» ٨/ ٣٨٣.

نفسي، ما ذلكَ إلا لتخصيصِ الفرضِ بالميزةِ، والتأكيدِ على كلِّ واجبٍ (١ ....
.... ١)

والجوابُ عنه من وجهين:

أحدُهما[٢]: أنَّ الواجبَ غـايةٌ لا تقبلُ الزيادةَ، وهو المأمـورُ به على الحتمِ والحزمِ الذي لا يُعفى عن تـاركِه، ولا يُتَفَصَّى[٣] عن عهـدةِ الأمرِ به إلا بفعلِـه، ومتى تـركَه المأمورُ به استحقَّ العقاب، وهذا يعمُّ الفرضَ والواجبَ، فدلَّ على أنهما اسمان لمسمَّى واحد، كصيغـة الأمرِ بـالإيمانِ وبفروعِـه من العباداتِ يَشملهما الأمـرُ، ولا يقالُ: إنَّ الاستدعـاءَ والطلبَ لأحدِهما فوقَ الاستدعـاءِ للآخر، ثم لو سُلِّم تأكُّـد أحدِهما على الآخر، لم يكن تأكيدُ الفرض على الواجبِ بأولى من تأكيدِ الواجبِ على الفَرضِ، وقد بيّنا أنَّ اسمَ الواجب لا يُشاركه غيرُه فيه، والفرضَ مشتركٌ.

فإن قيل: الـواجبُ يقع على المنـدوبِ، بـدليلِ قـول النبي ﷺ: «غُسلُ الجمعـةِ واجبٌ على كُلِّ مُحتلمٍ»[٤].

قيل: لانُسلِّم، بل غسلُ الجمعـةِ واجبٌ حقيقـةً، ولـو سلَّمنـا فقـد يُصرفُ اسمُ الحقائقِ إلى الاستعـاراتِ بدلالةٍ، ولا يدلُّ على ضعفِ الحقيقـةِ فيما وُضعت له لأجْلِ الاستعارةِ، ولأنَّ الفرضَ قـد يقعُ على ما هو واجبٌ على الكفايةِ، إذا قـامَ به قومٌ سَقطَ عن الكُلِّ، ويقعُ على التقديـرِ، وعلى النزولِ، وعلى الوجوبِ، ولفظُ الـوجوبِ خاصٌ للأمرِ والمأمورِ المحتومِ، فلا ترجيحَ، فلا يصحُّ لك تعيينُ الفرضِ (٥.............. [٦/٢]
.................٥). فـلا يصح لك الاحتجـاج بــه إلا بعـدَ أن تبين أن الفــرض

(١-١) طمسٌ في الأصل.

(٢) لم يذكر المؤلف غير هذا الوجه.

(٣) أي: يُخرج منها. «اللسان»: (فصى).

(٤) تقدم تخريجه ٢/ ٥٠٨.

(٥-٥) طمسٌ في الأصل، والـذي يفهم من سياقِ الكـلامِ أنَّه لا يصح جعل الفـرض على معنى التأثيرِ دون غيرِه من المعاني الأُخرى المحتملة.

المقصود في العبادات هو المأخوذُ من فُرضةِ القوسِ والنهرِ، فأمَّا والفَرضُ قد يمنعُ على النـزولِ والتقـديـرِ كـوقـوعـهِ على التأثيرِ، فـلا وجـهَ للتأكيـدِ بـه على اسمِ الـواجبِ المتخصص بـاللزوم، وإيجابِ العقـابِ على تـركهِ، وهـو متخصِّصٌ بهذا المعنى، غيرُ متردد بينـه وبينَ غيره، على أنَّ التعويلَ على التأثيرِ لـو اتّحد به الفـرضُ ولم يشركه فيـه تنزيلٌ ولا تقديـرٌ، لا يصحُّ، ويخرجُ عنه الواجبُ، فإن كُلَّ واجبٍ مؤثـر، وهو أنه يُجبَرُ على فعلِه، ويعاقبُ على تركِه، ويشغلُ ذمَّته في ابتداءِ الخطابِ به، ويلزمُ ذمته القضاءُ لـه عنـد فواتِـه، ويجبُ اعتقـادُه، ويفسُق بتركِـه، ويشترطُ في عـدالتـه التزامُـه عنـدَ الخطابِ بـه، وفعلُه عند دخولِ وقتـه، فهل في التأثير ما يوفي على هذا؟ فتأثيرُ فُـرضةِ القوسِ والنهـرِ حَزَّة في الجسمِ، وتأثيرُه في التكليفِ حَسْب ما يليقُ بـه من الآثارِ التي هي الأحكام.

وأمَّا دعواهم الفرقَ بين النذرِ وإلزامِ الشرعِ، فدعوى فارغةٌ، وإلاَّ فالقادرُ يحسنُ أن يقـولَ: فرضَ اللهُ عليَّ صـوم شهـرِ رمضـان، وفرضـتُ النذرَ على نفسي صـومَ ذي الحجةِ أو رجبٍ. فلا أحَد يُنكرُ ذلك عليه شرعاً ولا لغةً، والله أعلم.

فصل
يتعلَّقُ على الأول

ويجوزُ أن يقالَ: إنَّ بعضَ الواجبـاتِ أوجبُ من بعض، وإنَّ لنا فعلاً أحسن من فعلٍ، وطـاعـةً أحسن من طـاعـةٍ (١ ....

...............(١). إحدى العبادتين أن تركها أشد، وهذا مما لا يمتنع منه أحدٌ ممن لم ينسب الحُسْنَ والقبحَ إلا إلى الشرعِ، وسمع آيةً من كتـابِ اللهِ، أو سنَّةً عن رسولِ الله ﷺ تدُلّ على أنَّ الصلاةَ أوفى ثواباً من فعلِ الزكاةِ، وأنها أوفىٰ عقاباً في التركِ من تاركِ

---

(١) طمسٌ في الأصل.

الصيام، على أنَّ الصلاةَ أوجبُ، بمعنى آكد إيجاباً، وكذلك من سمعَ فضلَ صلاةِ الجماعةِ من الشرائطِ والأركانِ، والتأني في ركوعِها وسجودِها، والترتيل لقراءتها، وسمعَ ذمَّ المسيءِ لصلاتِه، والناقرِ لسجودِه، والمفرقعِ لأصابعِه، والمسدلِ لثوبِهِ، حَسُن منه أن يقول: إنَّ صلاة المتأني أحسنُ. ومن علم فضائلَ الوترِ والحثَّ عليه، وحثَّ الشرعِ على ركعتي الفجر، وقولِه ﷺ: «صَلّوهما ولو دَهَمتكم الخَيلُ»[1]، علم أنهما أشدُّ ندباً من صلاةِ الضحى وأحسنُ، فهذا مما يشهد له قولُه ﷺ لعائشةَ -رضي الله عنها-: «ثَوابُكِ على قَدرِ نَصَبكِ»[2]، وقال لَمَّا سُئِل عن أفضلِ الصلاةِ، قال: «طول القُنوتِ»[3]، وقوله: «تَفْضلُ صلاةُ الجميعِ على صَلاةِ الفَذِّ بخَمسٍ وعشرينَ درجةً»[4]. والله أعلم.

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٤٠٥، وأبوداود (١٢٥٨) من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل».

(٢) تقدَّم تخريجه في الجزء الأول، الصفحة: ٢٥٤.

(٣) أخرجه أحمد ٣/ ٣٠٢، ٣١٤، ومسلم (٧٥٦)، و الترمذي (٣٨٧)، والنسائي ٥/ ٥٨، وابن ماجه (١٤٢١).

(٤) رواه مالك ١/ ١٢٩، وأحمد ٢/ ٢٥٢ و٣٢٨ و٤٥٤ و٤٦٤ و٤٧٥ و٤٨٦ و٥٢٥، والبخاري (٤٧٧) و(٦٤٧) و(٦٤٨) و(٢١١٩)، ومسلم (٦٤٩)، وأبوداود (٥٥٩)، وابن ماجه (٧٨٦) و(٧٨٧)، (٧٨٨) والترمذي (٢١٦)، والنسائي ٢/ ١٠٣، وابن حبان (٢٠٥١) و(٢٠٥٣) من حديث أبي هريرة، وهو عند بعضهم مطولاً، وروى مالك ١/ ١٢٩، وأحمد ٢/ ٦٥ و١١٢، والبخاري (٦٤٥)، و(٦٤٩)، ومسلم (٦٥٠)، والترمذي (٢١٥)، والنسائي ٢/ ١٠٣ وابن ماجه (٧٨٩)، والدارمي ١/ ٢٩٢ - ٢٩٣، من حديث ابن عمر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ «صلاة الرجل في جماعةٍ تفضلُ على صلاةِ الرجلِ وحده بسبعٍ وعشرين درجةً».

فصل

الأمرُ بالعبادةِ لا يتناولُ فعلَها على الوجهِ المكروهِ شرعاً

وكذلك غيرُ العبادة من الشروطِ التي لا يستباحُ العقدُ إلا بعدَ وجودِها، وذلكَ مثلُ الطوافِ بالبيتِ، لا يدخُل تحت قولِه: ﴿وليَطَّوفوا بالبيت العتيق﴾ [الحج:٢٩]. [٢/٧]

(١...١)

هـذا مذهبُ صـاحبنـا أحمد، وهـو قول أصحـاب الشـافعي، وإليـه ذهب أبو بكـر الأشعري[٢]. واختلفَ أصحـابُ أبي حنيفة[٣]، فـذهب أبـو بكرٍ الـرازي[٤] إلى أنه يتناولُ المكروهَ كما يتناولُ غيرَه، واختارَ أبو عبدِالله الجُرجانيُّ[٥] ما ذهب إليه صاحبُنا.

فصل

يجمعُ ما استدلَّ به أصحابُنا ومن وافقهم

فمنها: أنَّ الأمـرَ استدعـاءٌ وطلبٌ، وهـو ضربان: واجبٌ، ومنـدوبٌ مستحبٌ، والكـراهـةُ: إبـاءٌ للمكـروهِ، والندبُ: استحبـابٌ لـه، واجتماعُ الاستحبـابِ والإبـاءِ

(١-١) طمسٌ في الأصل، ويفهمُ من سياق النـص أنَّه لا يدخل في أمـرِه تعالى بالطـوافِ بالبيت طوافُ المحدِثِ والعُريانِ وغيرِها من الصور المنهيِّ عنها.

(٢) هو الباقلاني، تقدمت ترجمته في الصفحة (١٢٢) من الجزء الأول.

(٣) انظر «أصول السرخسي» ١/ ٦٤.

(٤) هو أبوبكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، تقدمت ترجمته في الصفحة: ٦٩.

(٥) هو محمَّـد بن يحيى بن مهـدي، أبوعبـدالله الفقيه الجُرجاني، مـن أعلام الحنفية، سكـن بغداد وتفقه عليه أبوالحسين القدوري، عدَّه صـاحب «الهداية» من أصحاب التخريج، توفي ببغداد سنة (٣٩٧ هـ)، وقيل غير ذلك. «تاريخ بغداد» ٣/ ٤٣٣، و«الفوائد البهية»: ٢٠٢.

كـاجتماع المحبّةِ للشيء والكـراهـةِ لـه، ولا يـدخلُ المكـروهُ تحت الإيجاب، ولا الاستحبابِ، نُحرِّرُهُ قيـاساً: أنَّ المكروهَ مَنهيٌّ عنه، فلا يدخل تحت الأمـرِ كالمحظورِ، وفي تضادِّ الأمرِ والنهـيِ ما في تَضاد الإيجابِ والحظرِ والإباحـةِ، فكما لا يَجتمعُ الحظرُ والإباحةُ ولا الإيجابُ والحظرُ، كذلكَ لا يجتمع الأمرُ والنهيُ.

ومن ذلكَ: أن المكروهَ غيرُ المأمور به، فإذا فعـلَ لم يكن داخلاً تحت الأمرِ، كما لو أمرَهُ بصلاةٍ، فأتى بصومٍ، أو بصومٍ فأتى بصدقـةٍ، فإنه لما كان قد أتى بغير المأمور به لم يُجْزِهِ، كذلكَ المكروهُ، ولا فرق بينهما.

ومن ذلك: أنه لمّا أمر بالطوافِ، وقـال: «ألا لا يَطوفنَّ بالبيتِ عُريان»[1]، وقال: «الطوافُ بـالبيتِ صلاةٌ»[2]، [3]..[3]
فلا يدخل تحت الأمر إذا خلا من شرطيه، بل يكون إطلاقُ الأمرِ منصرِفاً إليه بشرطيهِ الطهارةِ والستارةِ.

ومن ذلكَ: أنَّ الأمرَ بالطوافِ مع النهي عـن التعّري، ومع الأمرِ برفعِ الحدثِ لا

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٢٩٩، والبخـــــاري (٣٦٩) و(١٦٢٢) و(٣١٧٧) و(٤٣٦٣) و(٤٦٥٥) و(٤٦٥٦) و(٤٦٥٧)، ومسلم (١٣٤٧)، وأبـــوداود (١٩٤٦)، والنســـائي ٥/ ٢٣٤. من حديث أبي هـريرة قال: بعثني أبوبكـر الصديق - رضي الله عنه - في الحجَّة التي أمّـَره عليها رسول الله - ﷺ - قبلَ حِجّـَةِ الوداع في رهط يؤذِّن في الناس، ألا لا يحجَّنَّ بعـد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان.

(٢) رواه أحمد ٣/ ٤١٤، و٤/ ٦٤، و٥/ ٣٧٧، والنســـائي ٥/ ٢٢٢ عـن رجل أدرك النبي ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «إنّما الطوافُ صلاةٌ فإذا طفتم فأقلوا الكلام».
وأخـرجه الـدارمي ٢/ ٤٤، والحاكم في «المستدرك» ١/ ٤٥٩، و٢/ ٢٦٠ و٢٦٧ من حـديث ابن عباس بلفظ: «الطواف بالبيت صلاة، إلاّ أنَّ الله أحلَّ فيه المنطِق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخيرٍ».

(٣-٣) طمسٌ في الأصل، والذي يفهم من سياق العبارة، أنَّ الأمر بالطوافِ بالبيتِ مقيّد بتحققِ شروطِه؛ والتي منها الطهارةُ والسِّتارة.

يخلو أن يكونَ؛ لأنَّ فعلَه على وجْه الكراهة مفسدةٌ، وفعلَه بالطهارةِ والستارةِ مصلحةٌ، أو لأنَّ المشيئةَ أن لا يفعَله إلا كذلك، وأيُّهما كان لم يعْلم دخولُه تحتَ الأمرِ مع الإخلالِ بهما أو بأحدِهما.

فصل
في جمعِ اعتراضاتِهم على أدلّتِنا وهي شبهُهُم

فمنها: أنَّ الحدثَ مكروهٌ، والطوافَ مأمورٌ به، فلا وجهَ لخروجِ الطوافِ عن الأمرِ لخروجِ المكروهِ عنه. والمكروه (١معنى غير١) الطواف، فصارَ كامتثالِ الأمر مع ارتكابِ نهيٍ لا يخرجُ فعلُ المكلَّفِ المأمورِ به عن دخولِه تحتَ الأمرِ؛ لأجلِ ارتكابه للنهي.

ومن ذلك: أنَّ الأمرَ بالطوافِ لا يتناولُ إلا الكونَ حولَ البيتِ دوراتٍ معلومةً وأشواطاً معدودةً، وذلكَ قد وُجد في لفظ الأمرِ، فأمَّا الطهارةُ، فلم ينتظمها اللفظُ، فلا يخرجُ من الأمرِ ما تناوله لأجلِ عدمِ ما لم يتناوله.

فصل
في الأجوبةِ عما ذكروه من اعتراضاتِهم وتعلقوا به

فمنها: أنَّا لا نُسلِّم هذا التوزيعَ، وأنَّ الطوافَ مأمورٌ به، والتعرّي منهي عنه [٨/٢] (٢...٢)

على صفة، مشروط بطهارةٍ وستارة (٢..................٢) والمثابة لا تُوزَّع فإن السيِّدَ إذا قال لعبده: ادخل على الأميرِ برسالتي مُتجمِّلاً مُكتسياً، والْقَ فلاناً راكباً. فدخل على الأمير عُرياناً أو متشعّثاً، ولقيَ فلاناً راجلاً، لا يُقالُ: إنه أطاعه، ولا امتثلَ أمرَه

(١-١) في الأصل: «معنى عن»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢-٢) طمسٌ في الأصل.

وأتى بها أمَره، لا سيَّما وأوامرُ اللهِ منوطةٌ بـا لمصالحِ، ولعلَّ في الطواف مُحدِثاً من الفسادِ ما يُربي[1] على تركِ الطوافِ رأساً.

ولأنه إذا أمره بـالطّواف، وأجمعَ المسلمون على اشتراطِ الطهارةِ، والكـراهة[2] ما تناولت الطواف إذ لو كان راجعاً إلى غيرِ شرطٍ في الطَّوافِ ولا صفة له[3]، مثل قوله: لا تغصِب مـالَ مسلم، وطُفْ بـالبيـت، ولا تشرب الخمـرَ وطُف، فإذا شربَ الخمـر وطافَ، كان بِشُربِ الخمرِ عـاصياً، وبالطوافِ طائعاً، وهذا قـد استوفيناهُ في الصلاة في الثـوبِ الغصْبِ والبقعـةِ الغصبِ لمَّا ألـزمونـا: من صلَّى ومعـه شيءٌ مغصـوبٌ لا يمنعُ صحةَ صلاته، وفـرّقنا بأن السُّترة شرطٌ مأمورٌ بها، فإذا اسْتَتَرَ[4] بالغَصب الذي نُهيَ عن الاستتار به، صار كالعُـريان من حيثُ إنه قيلَ له: لا تَستتر بالغَصبِ، وصلِّ مستتراً. فلما استتر بما نُهيَ عن السُترة بـه، كـان بـذلك غير مُمتثلٍ، فـأخلَّ بـالشرطِ، وهذه جملة كافيةٌ في إبطالِ ما تعلّقوا به.

فإن قالوا: كيف تصحُّ منكم هذه المسألةُ (٥..٥)

ونهى آدمَ عن أكلِ الشجرةِ وأراده منـه، فما الذي يمنعُ من أمرِه بما يكرهـه؟ وما الفرقُ بين ما يكرهُه وبينَ ما لا يُريدُه[6]؟ بل هو يكرهُ الإيمانَ من فرعونَ عندكم.

قيل[7]:

---

(١) أي يزيد.

(٢) غير واضحة في الأصل، ولعل ما قدرناه هو الصواب.

(٣) هكذا وردت العبارة في الأصل.

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «استقر».

(٥-٥) طمس في الأصل.

(٦) انظر ماتقدم في ٢/ ٤٨١، و«شرح اللمع»١/ ١٥٢-١٥٣، وما سيأتي في الصفحة ١٨٧ .

(٧) هكذا في الأصل دون ذكر الجواب.

فصل

والأمرُ يتناول المعدومَ ويتعلَّقُ به

فأوامرُ الشرعِ التي نَطقَ بها رسولُ الله ﷺ، والتي نزلت في كتابِ اللهِ تعالى، تناولت جميعَ أمَّتِه من لدن بعثتِه ﷺ إلى قيامِ الساعة. قال أحمدُ: لم يزل اللهُ سبحانه يأمرُ بما شاءَ ويحكم. وبذلكَ قال الأشعريُّ[1] ومن تابعه من أصحابِ الشافعيِّ[2]، وذهبت المعتزلةُ ومَن تابعهم من أصحاب أبي حنيفة فيما ذكره الجُرجاني في «أصوله» إلى أنَّ الأمرَ لا يتعلقُ بالمعدوم[3]، وأنَّ أوامرَ الشرعِ الواردةَ في عصرِ النبيِّ تَخْتصّ بهم، وأنَّ من بعدهم تناولَه بدليل، ثمَّ إنَّ القائلين بتعلُّقِ الأمرِ بالمعدومِ اختلفوا؛ فقال بعضهم: فمذهبنا أنه أمرُ إلزامٍ وإيجابٍ حقيقة، كأمرِ الموجودين، لكن بشرطِ وجودِ المأمورِ على صفات التكليفِ، وإزاحةِ العلل، وتكاملِ الشروطِ من البلوغِ والعقلِ والسلامةِ التي يصحُّ معها استئنافُ الخطاب أن لو لم يتقدَّم الخطابُ، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقال قومٌ: إنه مأمورٌ بشرطِ وجودِه، وزوال [4]........................ [٢/ ٩]

....[4] فلا يجوز.

---

(١) يعني أبا الحسن الأشعري.

(٢) انظر رأي أبي الحسن الأشعري ومن تبعه من الشافعية في: «البرهان» ١/ ٢٧٠، و«المستصفى» ٢/ ٨١، و«المحصول» ٢/ ٢٥٥.

(٣) انظر هذا في «أصول السرخسي» ١/ ٦٦.

(٤-٤) طمسٌ في الأصل، والذي ظهر لنا أن المحذوف هو تتمة عرض الاختلاف في مسألة «تناول الأمر للمعدوم»، وقد تبيَّن أنَّ المذهب في هذه المسألة أنه أمر إلزام وإيجاب على الحقيقة، بشرط وجوده على صفة يصحُّ تكليفه بها. سواء كان في الحال موجوداً يتوجه الخطاب إليه أو لم يكن.

والأقوال الأخرى في المسألة: =

فصل
في جمع الأدلة على جواز ذلك

فمنها: أنَّ الصحابـةَ رحمة اللهُ عليهم، وجماعةَ التابعين بعـدَهم كانـوا يحتجون في المسـائلِ بألفـاظِ النبيِّ في أوامـرِه ونواهيـه في عصرِه ﷺ، ويَـرجعـون في الحوادثِ إلى قضاياه وأحكامِه وبالآي التي نَزلـت عليه، وقد ثبتَ بالإجماعِ تقدمُ كلامِ الله بها، ولو كان الأمرُ لأهلِ عصرِه خـاصّاً لما كان في ذلك حجةٌ على من حَدث بعـده؛ لأنه كان معدوماً حين وجودِ الأمرِ ونزولِه وتلفظِه به.

ومن ذلكَ: أنَّ الأمـرَ إذا عُلِّق على العاجـزِ بشرط إقْدارِه، والعـادمِ للآلـة بشرطِ حصولها، وفي الوقتِ الذي يضيقُ عن الفعـل لما يتسعُ من الوقت في ثاني الحال؛ كان أمراً صحيحاً مشروطـاً، ولو صرَّح به الآمر لَحَسُنَ ذلك عند كُـلِّ عاقلٍ من أهلِ اللغةِ بأن يقول للنَّجار: اعمل لهذه الـدارِ باباً، ولهذا القَراح[1] دولاباً. والنَّجارُ مع الأمرِ له في مكانٍ لا آلـةَ معه فيه، فيكـون المعقولُ من ذلك: اعملـه إذا أحضرتَ الآلة واتّسع الوقت، وكانَت أعضـاؤك سليمةً، حتى لو كان مَـريضاً أو معطَّل الأعضاءِ التي يقعُ بها العملُ، كـان المعقولُ من أمـره: إذا صحَّت أدواتُك وتمكَّنْتَ من الفعلِ، فـافعل. وتعذّرُ الفعلِ بالعدم كتعذّرِه بالعجز (٢..................................

..................................٢) يوجب تقدمها على الفعل، بل يصح تقدم الفعل.

= ١ - أن الأمر للمعدوم يكون أمرَ إعلام، إذا كان كيف يكون، وليسَ بأمرِ إيجاب وإلزام.

٢ - أنـه يتعلـق الأمر با لمعدوم ، إذا كان هناك مخاطبٌ ببلاغه، فأمّـا إن لم يكـن مـن يتوجـه الخطاب إليه، فلا.

انظر «العدة» ٢/ ٣٨٦، و«التمهيد» ١/ ٣٥٢، و«المسوَّدة»: ٤٤.

(١) القَراح: الماء الخالص الذي لا يخالطه ثُفل من سويق ولا غيره. «اللسان» (قرح).

(٢-٢) طمس في الأصل.

ومما يوضِّحُ أنَّ الأمرَ إنما هو المتقدِّمُ دون ما عساهم يدَّعونه من تجددِ أمرٍ ثانٍ: أنه يحسنُ بإجماعِ العقلاءِ أن يقولَ لعبدِه والمأمورِ في الجملة عند حضور الآلة وزوالِ العائقِ في الأعضاءِ: إني كنتُ قدَّمتُ إليكَ الأمرَ بكذا، فإن كان قد أخَّره مع زوالِ الأعذار وحصولِ الآلات، حَسُن أن يَعتُبَه ويؤنِّبه على تأخّرِه عن الفعل مع تقديم أمره، ولو كان الأوّلُ ليس بأمرٍ، لم يتجه نحوه عَتْبٌ ولا لومٌ ولا توبيخٌ إلا بعد تجديد أمرٍ ثانٍ.

ومن ذلك: إجماعُ الأمَّة على جواز وصيَّةِ الموصي، وهي أمرٌ حقيقةً لمعدومٍ، حتى إنه لو نطقَ بها أو كتَبها وأشهدَ على ذلك الشهودَ، كان ذلك أمراً لازماً لمن يحدثُ من ولده بعدَ الوصيّة، ومن يولدُ بعد موتِه، ومن تَتجدد له ولايةٌ من الولاة، ومن يكونُ صغيراً فيكبر، أو مجنوناً فيعقل، ولا أحدَ يقول: إنها مجاز، بل تتعلّقُ بالوصيِّ تعلّقَ حقيقة.

ومن ذلكَ: ما يفسدُ به قولُ من اشترط مخاطباً بالأمرِ يكون مبلَّغاً[1] أنه قد ثبتَ أنَّ أمْرَ اللهِ سبحانه من كلامِه، وأن كلامَه قديمٌ، فما دلَّ على قِدَم كلامِه دلَّ على قِدَم أمرِه؛ لأنه أحدُ أقسام الكلامِ، وقد استوفينا ذلكَ في أصولِ الدين، وكذلك الوصيَّة[2] ....[2] [٢/ ١٠]

فصل
في جمع أسئلتهم على أدلتنا

منها: أن كل الصحابة أُمِروا، الَّذين لم يكونوا موجودين حالَ أمرِه ولا في عصرِه بقرائنَ دلَّت على أنَّ أولئك مأمورون، ودلائل تضمنت مشاركةَ المعدومين

---

(١) تقديرُ الكلام: أنه يفسدُ قولُ من اشترط وجودَ مخاطَبٍ، يتوجَّه الخطابُ إليه حتى يصحَّ تعلُّقُ الأمرِ بالمعدوم.

(٢-٢) طمسٌ في الأصل.

للمخاطَبين المعاصِرين له ﷺ، ولم تُنقلْ تلكَ الدلائلُ والقرائنُ. وأما أمرُ العاجز فإنه ممن يصحُّ خِطابُه ويصرفُ الأمرُ إليه؛ لكونه عاقلاً يَفهمُ الخطاب، نعمْ ولا يخلو بفهمِه وعقلِه من فائدةٍ يَحْسُن معها الخطابُ، وهي تلقي الأمرِ باعتقادِ وجوبه، والعزمِ على امتثاله، فهذان سببان للثواب، ويحصلُ ما يَحْسُن لأجله من الآمِرِ[1] الخطابُ، فأمَّا المعدومُ، فلا فائدةَ في خطابِهِ، والأمرُ إذا خلا من فائدةٍ عُدَّ هَذياناً ووَسوسةً، فإنه من باب المتضايفات، يُقال: آمرٌ ومأمور، وضاربٌ ومَضروبٌ، ونداءٌ ومُنادى، ومحَبوبٌ ومُحِبٌّ، فأمَّا آمرٌ ولا مأمورَ له، فلا يعقل.

ومنها: أن قالوا: الوصيَّةُ إعدادُ قولٍ وأمنٍ لخائفٍ من الفَوْتِ بالموت، ولولا ذاك لما حَسُنت الوصيَّة لما ذكرنا، وأنها خطابُ غيرِ مخاطَب، ولهذا حُسنَ تعليقها على الوقتِ الذي يُخرِجُ الآمرَ عن صفة الآمرين، وهو الموتُ والعَدَم، واللهُ سبحانه لا يخشى الفوْتَ، ولا يحتاجُ إلى الإعدادِ، فيصير تقديمُ أمرٍ على وجود المأمورين لغواً، واللهُ سبحانه لا يجوزُ عليه ذلك.

ومنها: قولُهم: إنه أمرٌ بشرطِ الوجودِ، فينبغي أن توقفوا تسمية الأمر أمراً على شرطه وهو المأمور من باب المتضايفات(٢...٢) إليها الاسم إلا بعد وجودِ شرطيها، لا سيَّما المتضايفات، والأمرُ كما لا بُدَّ له من آمرٍ، لا بُدّ له من مَأمور.

---

(١) في الأصل «الأحم» والذي يظهر أنها محرَّفة عن «الآمر».

(٢-٢) طمسٌ في الأصل، والذي يفهم من شُبْهتهم، أنه لا يصح تعلُّقُ الأمرِ بمعدوم، لأنَّ من شرطِ الأمرِ وجودَ المأمورِ ووجودَ الآمرِ، وكما يستحيل وجودُ أمرٍ بغير آمرٍ كذلكَ يستحيلُ وجود أمرٍ بغيرِ مأمور.

فصل

في جمع الأجوبةِ عن أسئلتهم

أمَّا دعـوى القرائنِ والأدلةِ، فلو كـان هناك دلالةٌ أو قرينـةٌ لنُقلت كما نُقل الأمر، ودعوى القرينةِ للأمرِ للمعدوم، كدعوى القرينةِ للأمر للمخاطَب الموجود.

وأمـا كونُ العـاجـزِ يصحّ خطابُـه، لكن لا يصحّ امتثـاله بما يخاطب بـه، فصحَّ خطابُـه معلَّقاً على وجود قـدرتهِ على ما أُمرَ بـه، كذلك المعدومُ يتعلّق الخطـابُ عليه بشرط وجودهِ.

وأمّا قولُهم: وفي خطابِ العاجز فائدةُ تَلَقّيه للخطابِ بعزمٍ واعتقادٍ، والمعدومُ لا فائدةَ في خطـابِه. لا يصحُّ؛ لأنـه لو كانت فـائدةُ الكلامِ تثبت بسماعِ سـامع، لكان كلامُ الطفلِ والمُبَرْسَم[1] إذا سمعه العقلاءُ أن يكونَ خارجاً عن الهذيان؛ لأجلِ سماعِ من سمعه، ولأنَّ أهلَ الإثبـات مجمعونَ على أنه لا متكلّمَ منا بكـلامٍ إلا واللهُ سبحانه سامعٌ لكـلامِه، فقـولُهم: أيُّ كلامٍ لم يكن لـه سامعٌ لا يَقعُ إلا هـذيانـاً. لا يجدون له أصلاً يستشهدون به، وإذا لم يكن لذلك أصـلٌ يُردُّ إليه، فصار ذلك مجرّدَ دعوى بغير دليل.

ولأنَّ كلامَ القـديمِ سبحانـه لا يُطلب له الفوائدُ، إذ ثبت بـدليلِ السمعِ والعقلِ أنه صِفةُ القديم [2][غيرُ مُحدث، وأنه سبحانه لم يزل آمراً، ولا حاضرَ مأمور][2]. [٢/ ١١]

وأما قولهم: إن [3][وجود الفـائدة ينقل الكلام][3] من الهَذيان إلى حَيِّـزِ الأحكام؛

---

(١) هـو من أصـابته عِلَّـةُ البِرْسـام، وهـو مرض يصيـب الصدر، قـال الجواليقي: ولعل الأقـرب للصواب أن بـرسام مـركبة من «بـر» بمعنى الصدر، و«سـام» ورم أو مرض. انظـر «المعرب»: ٩٣، «قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل» ١/ ٢٧٠.

(٢-٢) طمسٌ في الأصل، وما بين معقوفين مثبت من «العدة» لأبي يعلى ٢/ ٣٨٨.

(٣-٣) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب السياق.

لأن الموصي خاف الموت، والإعدادُ حسن من الله في أفعاله، وإن لم يخَف الفوت، كالإعداد منا، وإن خفنا الفوت، ألا تراه سبحانه أعدَّ في سفينةِ نوحٍ عند الطوفان جَماهيرَ(١) الخلقِ من كُلٍّ زوجين اثنين، وما كان ذلكَ لحاجَةٍ، ولا لعدمِ القدرةِ على إنشاءٍ من غير ذكرٍ وأُنثى، وأمَر عزيزَ يوسفَ بإعدادِ الأطعمةِ للسبعِ الشدادِ من السِّنين، مع قُدرتِه على الخلق للرزق المبتدأ من غير إعداد، وكان ذلك حَسَناً منه، كما حَسُن منّا مع خوف الفوتِ، كذلك لا يمتنعُ مساواةُ الأمرِ منه للمعدومِ للوصيةِ منا للمعدومِ.

وأمَّا قولُهم: كان يجب أن نَقِفَ تسمية الأمرِ أمراً على وجودِ شرطِه، وهو المأمورُ؛ لأنه من باب المتضايفات، فلا يلزمُ، لأنَّ الشرطَ ليس هو وجود المأمور، لكن الشرطُ للأمرِ أن ينتهيَ إلى مأمورٍ، كالنداءِ من البُعد، يكون نداءً للبعيد المنادى بنفسِ وجودِ صيغة النداء، والقصد بها المنادى، وكذلك الإيصاءُ أمرٌ مشروط بالموصَى إليه، وليس يعتبر في الشرطِ وجودُ الموصَى إليه حالَ الإيصاء، ولأنه سُبحانه إله حقيقةً، ولا مَألوه، وربٌّ ولا مربوبَ، ثم وُجِد المألوهُ والمربوبُ، ولم يمنع ذلك سَبْق الإلهيةِ لوجود المألوهِ، وسَبْق الربوبيةِ لوجودِ المربوب.

فصل
جامع شُبَهِهم

(٢)[منها: أن قالوا: إنه من باب التعَلق والمضاف، والمعدوم](٢) كيف يصح التعلق به أو عليه؟!

ومنها: أنهم بحثوا أن يكونَ الأمرُ إلزاماً أو طلباً واستدعاءً، وكُلُّ ذلك لا يكون صحيحاً في حقِّ المعدومِ، ولا لحنةَ عند أهلِ اللغة أقبحُ من قولِ القائل: ناديتُ

---

(١) أي جماعات. «اللسان»: (جمهر).

(٢-٢) طمسٌ في الأصل، والمثبت مقدر حسب المعنى.

المعدومَ، أو أمـرتُه، أو طلبتُ منـه، أو استدعيتـه، أو استدعيتُ منـه، كلُّ ذلك؛ لأن الصلةَ لا تقع، والإضافةَ لا تحصلُ إلا بين موجودين.

ومنها: أن قـالوا: إننـا أجمعنا شرعـاً وعقـلاً على أن المجنونَ والصغيرَ يصلحـان لبعض التعلُّقـاتِ، فهما أحسنُ حـالاً من المعـدومِ، لأنَّ الصبيَّ يُضرب ويُـؤدَّبُ على المخـالفـةِ لاتجاهِ الأدبِ نحـوه، ويَقبلُ الهديـةَ، فهـذا مَن تَحرّك فيـه الفَهمُ ولصقَ بـه الأدبُ، ويُقبلُ قـولُه في دخـولِ الـدار وتَعلُّمِ الصنائع، والمجنـونُ يُكَفُّ ويُضرب كما تُضربُ البهيمةُ عن الأفعـالِ الذميمة وعـن الإيذاء، ثم إنَّ أمرَ الشرعِ لا يتجـهُ نحوه إلا بشرطِ الإفاقةِ والبلوغِ، بل القلمُ مرفـوعٌ عنهما، وجُعلَ الأولياءُ ناظرين في أمرهما، فأولى أن لا يتجـهَ الأمرُ بحقِ المعـدومِ المنفيِّ الـذي لا حقيقة لـه بشرط أن يوجـدَ في الثاني، وهذا تنبيهٌ من الشرعِ على أنَّ المعـدومَ غيرُ مأمور، حيث قطعَ الخطاب وحسمَ مادةَ الأمر بين الشرعِ وبينَ المجنونِ والصغيرِ، وهما أحسنُ حالاً من الوجوهِ التي بيّنا.

ومنها: أنه لـو كانَ المعدومُ مأمـوراً؛ لصحَّ أن يكون مذمومـاً وممدوحاً ومتـواعداً (١..١) [٢/ ١٢]

من جهـة المعدوم لا يصح، فكما لا يصح أن يكـون الآمرُ معـدوماً ولا المعـدومُ آمراً، كذلك لا يصحُّ أن يكونَ المعدومَ مأموراً، ولا المأمورُ معدوماً.

ومنها: ما سنح به الخاطـرُ؛ وهو أن يقولوا: إنَّ هذه الصيغةَ مـوقوفةٌ على مخاطَب، فهي من الأسماءِ المستعملـة مجازاً، مثل قـولهم: يَهْنِيْكَ الفـارسُ، وقـولـه تعـالى: ﴿إنّي أراني أعْصِرُ خَمْراً﴾ [يوسف: ٣٦]، والعرب تسمي الشيءَ بما يؤول إليـه وما كان عليه استتباعاً وتفاؤلاً، وإذا كان كذلك صـار قولُه: افعلوا، مجازاً، يوضِّح هذا أنَّ من شرط الأمرِ أن يكونَ المستدعى منه أدنى، والدُّنُو صفةٌ، والمعدومُ لا يَقبلُ الصفاتِ.

(١-١) طمسٌ في الأصل، والـذي يفهم من العبارة أنـه لو جـاز أمر المعـدوم بالإيجاب والإلـزام، لجاز ذمُّه ولعنُه وتسميته بأسماء المدحِ والذم. انظر «العدة» ٢/ ٣٩٠.

فصل

يجمعُ الأجوبةَ عن شبههم

أما قـولُهم: إنه مـن بابِ التعلُّقِ والمضـافِ، والمعدومُ لا يُضـافُ إليه. فـلا يَلزمُ؛ لأنـه إنما يتعـذّر ذلكَ في الخطابِ لـه في الحالِ التي هـو معـدومٌ فيها، فأمـا إذا كـان للمعـدوم حـال وجودٍ، ولا سيَّما في علم القَـديمِ سُبحـانـه أنـه سَيوجِـدُه ويُكلِّفـه، فخطابُه له مشروط بـوجودِهِ، ككاتب الكتاب منا على البُعد من المُكـاتَب خطابٌ له بشرطِ وصولِـه، وكذلكَ النداءُ للبعيـد بشرطِ سماعه، والأمرُ من الموصي بشرط مـوته ووجودِ الوصي، ولا أحدَ من أهل اللغـةِ والتحقيق ينكرُ الاشتراطَ للتعليق، وهو بابٌ كبيرٌ يُسمَّى باب الإعـداد لما إذا وُجد شرطٌ تعلَّقَ عليه وألصقَ بـه، ولا أقرب إلى ذلك من الأسماءِ المشتقةِ لله سُبحـانه ولخلقه، كقولنا: إلٰـهٌ، وربٌّ، وخالقٌ، ورازقٌ، ورحيمٌ. وإن كانت الأشياء[1] (٢...٢)

بما دَلَّ من قديم (٣[صفاته عندنا وعند]٣) من وافقنا في هذا الأصل، وخالفنا في هذه المسألة وبما دللنـا من الأدلة اللازمـة لمن خالفنا في ذلك الأصل وفي هـذه المسألة من المعتزلـة، وإذ وجد أن الاستدعـاءَ والطلبَ مصروفٌ إلى غايـةٍ يَصحُّ أن ينطبق عليها، فقد صحَّ التعلُّقُ ولم يُعدم شرطُ الإضافةِ.

فإن قيل: فهذا القولُ يُعطي المجازَ ونحـنُ لا نمنعُ من التسمية أمراً مجازاً، ووجهُ المجازِ ونفيِ الحقيقـةِ أنه اسمٌ عَجَّلته قبل وجـود شَرطه، وصار ما استشهـدتَ به من الأسماءِ قبل المتعلقـات المشتقةِ منـه هو الحُجّـةَ في معنى الحقيقة؛ لأنـه يقال: خـالقٌ ورازقٌ، قبلَ وجودِ الخلقِ، بمعنى أنـه سيخلقُ ويرزقُ، ونحن لا نمنعُ إن سمَّاهـا هنا:

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «الأسماء»

(٢-٢) طمس في الأصل.

(٣-٣) طمس في الأصل.

أمـراً، بمعنى أنه سيأمـرُ، وكل اسمٍ صحَّ نفيُه فهـو من أسماء الاستعارةِ والمجـازِ، ولا يحسُن أن يقـالَ: ليـس بخـالقٍ في القـدم، ولا يصحُّ بـل يستحيلُ؛ لأنَّ معنى الخلق: الفعلُ، والفعلُ لا يكـون إلا في الـزمـان المستقبَل، والقِـدمُ هو عـدمُ الأوليـة وثبـوتُ الأزليـة، فـلا تجتمـعُ الحقيقتـان؛ لأنهما ضـدّان، فكـذلكَ الأمـرُ إذا كـان من بـابِ المتضايفات، وكان إنما ينطبقُ على ما سيوجـدُ، كان مجازاً لا يتحققُ إلا عند وجودِ ما ينطبقُ عليه، وهو المأمورُ المستدعى منه.

فيقال: إنَّ أمـرَ مَنْ لا آلةَ له يَعملُ بها، أو العاجـزِ الذي توجده القـدرة في الثاني وليس بظـافـرٍ بها أمرٌ حقيقـةً، وإن كـان متراخياً إلى حينِ تكـاملِ شرطِ المأمـورِ من تحصيل آلتِه وحُصولِ قدرتِه؛ لأن العالم(١ .... [٢/ ١٣]
.... ١)

ليس بعالمٍ إلا بَعْـد وجودِ الأحوالِ التي عَلـمَ أنها ستكونُ، بل يُقال: عـالمٌ بما يكون في الثـاني من أحوالـه. وكـذلكَ الموصي المعلِّقُ لوصيّتـه على مـوته، وإعطـاءِ أولاده على وجودِ أولاده، والموقِفُ مملِّك لمن وَقَفَ عليه وَقْفاً، وإن كان المُمَلَّكُ غيرَ موجود، لكنّه لما كان تمليكاً لمن يوجد في الثاني، لم يكن تمليكه مجازاً.

وأما قـولُهم: الأمرُ إلزامٌ أو مطـالبةٌ أو استـدعاءٌ، والمعدومُ لا يُلـزَمَ، ولا يُستدعى منه، ولا يُقتضى. فليس بصحيحٍ؛ لأنَّ الإلـزامَ والاقتضاءَ في الحالِ هذا حُكمـهُ، فأمَّا إلـزامُ من يحدثُ في الثاني واقتِضـاؤُهُ واستـدعاؤه، أو الاستـدعـاءُ منه، فإعـادةٌ منهم وَتكرار، وَمَدارُ ما صدرَ عنهم بإحالـةِ الاتصالِ والتعلُّقِ بما هو معدومٌ والإضافةِ إليه، وجميعُه إنما يصحُّ لهم فيما هو معدومٌ في الحالِ، ولا وجودَ له في الثاني والاستقبال، فأما ما قـد عُلم وجودُه، فلا يستحيلُ ذهابُ الخطـابِ إليه، وانصرافُه نحوه عنـد وجودِه، فلا إحالـةَ ولا استبعادَ، ولهذا يقول العاقلُ مِن أهلِ اللغـة: هذا وَقْفي على من يَحدثُ

(١-١) طمسٌ في الأصل.

من ولـدي، وهـذهِ وَصيتي إلى من يكـونُ من عَقبي، وهذا كتـابي إلى أهلي. وهـو على المسـافـةِ البعيدةِ منهـم، وهذا الاستبعـادُ منكم هـو شرحُ مـذهبكم. وإلا فـالتعليق والإضـافَـةُ والخطـابُ كُلُّ ذلكَ صَحيحٌ عنـدنـا إذا أُحيلَ (١ .... ١) الخطاب بـأن يقول: هذا خطابُ الله لي وأمرُه إيَّايَ. ويقـولُ المُوصَى له: هذا أمرُ أبي ووصية أبي، ولا يحسنُ نَفيُـه، فيقولُ: ليس هـذا أمرَه ووصيتَـه، ولا أمَرَني ولا وَصَّـاني؛ لأنه حين قـالَ، لم أكن بحيثُ أفهمُ عنه، ولا يَصحُّ أن يخاطبَني.

وأمَّا دعواهم أنَّ الصغيرَ والمجنونَ لا يتعلّق عليهما أمرٌ ولا نهيٌ، ولا يُكَلَّفان حينَ الصغرِ والجنونِ، اعتماداً على زوالِ الجنـونِ والصغَرِ، وأنَّ ذلكَ إجماعٌ، فدعـوى باطلةٌ؛ لأن كُلَّ من أجازَ أمرَ المعدومِ بشرطِ وجودِه لم يمتنـع من أمرِ المجنونِ بشرطِ إفاقته، والصبيِّ بشرطِ بلوغِه، وإنما حملوا رفعَ القلمِ على أحدِ أمرين[٢]، إما نفيُ الخطابِ له مواجهةً ومخاطبةً على مـا هو عليه، أو على رفع المأثَمِ والمؤاخذةِ[٣]، فأمَّا ما ذهبنا إليه فكلا، وما[٤] الذي يُنكَرُ من صرفِ الخطاب إلى مَنِ المعلومُ أنه يَعقِلُ ويَبْلُغُ ويَتكاملُ بشروطِ التكليفِ فيه؟

فأمَّا دعواهم أنه لا ينطلق نحوَ المعـدوم ذَمٌّ ولا مدحٌ، فما أبعدَها من دعوى على أهلِ السُنّـة، مع قولِهم بقِـدَمِ الكلامِ، وإنَّ الله سبحـانـه قد مـلأ كتابَـه الكريمَ بـذمِّ العُصاةِ التاركين لأوامره، المرتكبينَ لنـواهيه، وذلك الذمُّ فإنما انصرفَ إلى من عَلمَ أنه إذا وُجـدَ وخوطـبَ لم يَمْتَثِلْ أمرَه، وكـذلك مَـلأ كتـابه بمـدحِ (٥[الطائعين، وذلك [٢/ ١٤] ينصرف إلى من علم أنه إذا وُجدَ وخُـوطب امتثلَ لما جاءه] ٥) من أمر الله، وانتهى عما

(١-١) طمسٌ في الأصل. (٢) أي على تقدير أحدِ أمرين.

(٣) انظر المسألة في «المستصفى» ٢/ ٦٢، و«المسودة»: ٤٥، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٤٨.

(٤) في الأصل «أما»، ولعل المثبت هو الصواب.

(٥-٥) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب المعنى.

نهى اللهُ عنـه، وإنما لم يَلحقـه المدحُ والـذمُّ قَبل وجـوده؛ لأنـه عُـدمَ الشرطُ في تلك الحال، فـلا طاعـةَ وجدت، فيمـدحُ عليها، ولا معصيـةَ تحققت، فيُذمّ عليهـا، لكن جعل ذمَّه ومـدحَه كأمره، معلَّقَين على وجود الطـاعةِ والعصيانِ، كما كان أمـرُه معلَّقاً على الوجودِ مَشروطاً به.

وما ذلـكَ إلا بمثابة سـائرِ العباداتِ المشروطـةِ في حقِّ المكلَّف، لا يلحقُـه الذمُّ والمدحُ بتركِها وفِعلِها قبل وجـودِ شرطِها إلا على وجهِ التعليقِ إن تركهـا بعد تكامل شروطِ وجوبِها عليه، وتضايقِ الأمر في حقّه.

فأما قولُهم: لمَّا لم يصحَّ أن يكونَ الأمرُ معدوماً، لم يصحَّ أن يكونَ المأمورُ مَعدوماً. غيرُ صحيح؛ لأنَّ الآمـر إذا سَبق أمـره بإيصاءِ وصيّـةٍ، وتقـدمِ مكاتبـةٍ ثمَّ مـاتَ قبلَ وصولِ كتـابهِ وسَماعِ الموصَى إليه وصيّتَـه أو شرطَه في الوقـفِ تمليكَ من يأتي من ولدِ ولدهِ وعَقبِه ونَسلِه، كُـلُّ ذلك يكون بعد وفاته مَعمولاً به بحُكـم أمره، ولا يخرج بموته عن كون أمـرِه أمراً حقيقة، فيستنـد الأمرُ إلى حـالِ وجودِ الآمر، كما يستنـد الأمرُ من الآمر إلى وجودِ المأمـور، وإن أردت أنَّ ابتداءَ الأمرِ لا بُدَّ له من آمـرٍ، فكذلكَ اتصالُ الأمرِ بـالمستدعى منـه لا بُدَّ له من مـأمورٍ، فالانتهـاءُ في هذا كـالابتداءِ في ذلك، ولا ينتهي الأمرُ إلاّ إلى مأمورٍ موجودٍ، لذلكَ لا يفيدُ الأمر إلا من آمرٍ موجود.

فصل

ويجوزُ أن يأمرَ اللهُ سبحانهُ بما يَعلمُ أن المأمورَ لا يفعله.

نصَّ عليـه أحمد بقولـه: نَهى اللهُ سبحانـه آدمَ عن أكلِ الشجـرةِ، مع علمِه بأنـه سَيأكلُ، وفي أمـرِه لإبليسَ بـالسجودِ، مـع علمِه أنـه لا يَسجـدُ، وهذا أمـرٌ نطقَ بـه الكتابُ، وحُكي عن المعتزلة أنه لا يجوزُ ذلك[1].

---

(١) انظر «المعتمد» ١/ ١٦٦ - ١٦٧، و«العدة» ٢/ ٣٩٥ - ٣٩٦.

فصل

والدلالةُ على صحـةِ قولنا: أنَّ اللهَ سبحانه قد أمَـرَ الكُفارَ بالإيمان، ولم يختلف في تكليفهم الإيمانَ اثنان، ولا فَصَّلَ أحدٌ من الأئمة، فقـال: إنَّ المعلومَ إيمانُه هو المأمورُ دون من عُلِمَ أنـه لا يُؤمـن. والقول المخـالفُ لـلإجماع لا يُلتفت إليه، وقـد أخبرَ اللهُ سُبحانـه أنه أمـرَ إبليسَ بالسجـود لآدم، فقال: ﴿مـا مَنعكَ أَلّا تَسجُدَ إذْ أمَـرْتُك﴾ [الأعراف: ١٢]، فأثبت أمرَه لـه بالسجود، ولم يقع منه السجـودُ، وقد أجمع المسلمون على أنه عالمٌ بامتناعه قبل وقوعِ الامتناع منه[1].

فصل

فيما حُكي من الشبهة عنهم

وهو أنَّ الأمرَ لمن يُعلم أنـه لا يُطيع عَبَثٌ، واللهُ سبحانه مُنزّهٌ عـن العَبثِ في قولِه وفعلِه؛ ولأنَّ التكليف، والأمـرَ، والنهيَ إنما يكون للمصـالحِ والمنافعِ، وهـو التعريض للثـوابِ، واجتنابِ مـا يوجبُ العقـاب، فأما إذا صرف بحقّ من لا يتحقق في حقِّـه ذلك، خرج عن حَيِّز الأمرِ المشروعِ والقانونِ الموضوع على مقتضى الحكمة.

فصل

في الجواب عما ذكروه

وهو أنَّ هذا كلامٌ يردُّه النصُّ، ولا عبرة بما استدلوا به مع كونِ الإجماعِ انعقد على خلافِه، ونَصُّ الكتاب قضى بإبطاله، على أنـه فاسدٌ في نفسه لو وردَ مع عدم الإجماع والنص، وهو أن الله سُبحانه قد خلق مَن في معلـومه أنه لا يَنتفع بخلقه ولا يُطيعه في [٢/ ١٥] أمـرِه، فـلا يَستحق الثـواب، بل لا يَسعى إلا فيما يـوجبُ عليـه العقـاب، ولم يكُ في خَلقه عابثاً، كذلك أمرُه له لا يكون به عابثاً.

---

(١) انظر «المسودة»: ٥٤.

فإن قيل: إلا أنه يجوز أن يكونَ في خلقه مصلحةٌ لغيره من المكلَّفين، ليكونوا أقرب إلى الطاعةِ وأبعدَ عن المعصية.

قيل: فلعل في أمره الذي يعلمُ أنه لا يَمتثله مصالحَ لكثيرٍ من المكلَّفين، ولا انفصالَ لهم عن ذلك.

فصل

يجوزُ أن يردَ الأمرُ من اللهِ تعالى مُعَلّقاً على اختيار المكلّف، أو يُترك مُفوَّضاً إلى اختيارِه.

وهذا يُبنى على أصْلٍ، وهو: أنَّ المندوب مأمورٌ به مع كونِ المكلَّف مخيَّراً بين فعلِه وتركِه، خلافاً للمعتزلة في قولهم: لا يجوزُ ذلك[1].

فصل
في الدلائلِ على مذهبنا

فمنها: أنَّ اللهَ تعالى لا يخلو أن يكونَ أمرُه مقصوراً على الأصلح، أو يكونَ بحسْبِ المشيئةِ المطلقة، فإن كان على الأصلح، فلا يمتنعُ أن يكون عالماً في بعضِ الأوامرِ أن مشيئةَ المكلَّف تُوافق الأصلح، واختيارَه يوافقُ ما يختاره اللهُ لـهُ، أو تكونَ مشيئةً مطلقةً بلا تخصيص.

ومنها: أنه إذا جاز أن يُخيِّره بين الإتمامِ والقصرِ، والإفطارِ والصومِ، وبين الكِسوة والإطعامِ والعِتقِ، فلِمَ لا جاز أن يُخيِّر بين الفعلِ والتركِ؟

ومنها: أنه إذا جاز أن يجعلَ بعضَ الأحكام موكولةً إلى اجتهادنا، وهي الأحكامُ التي لم ينصَّ عليها في كتابه ولا في سنة رسوله ﷺ، جاز أن يَكِلَ بعض الأوامر إلى اختيارنا، إذ لا فَرق بين الاختيار والاجتهاد.

---

(١) «المعتمد» ١/ ١٦٦، و«العدة» ٢/ ٣٩٦.

ألا تَرى أنـه سُبحانـه وَكَلَ المِثْليَّةَ في الصَّيـدِ إلى اجتهادِ حكمين مِنّـا، وخيّرنا في بدل ذلك بين المثل من النَّعم أو كفارةٌ طعامُ مساكين، أو عَدْلُ ذلك صياماً[1].

فصل
فيما تعلقوا به من الشُّبهة

قـالوا: إن أمـرَ الشرع لنـا يتعلق بمصالِحِنـا، وليس في قـوَّةِ رأي المكلَّفِ أن يقع اختيارُه على تجنُبِ المفسـدة، وتوخّي المصلحة، فلهـذا لم يكِلِ اللهُ سبحانَه سيـاساتِ الخلق إليهم، ولم يَقنعْ بـآرائهم وعقولِهم في أمرِ دنيـاهم وأُخراهم، بل أرسـلَ الرُسُل، وأنـزل الكتبَ، وشرعَ الشرائع، فلا يُـؤمَنُ إذا ردَّ[2] الاختيـارَ إلينا أن نختـارَ الأفسـدَ ونتركَ الأصلحَ، ولذلك لم نُجوِّز على الله سُبحـانه أن يَرُدَّ أمرَه إلينـا في اختيارِنا، فنحنُ في بـاب التكليف كالسفهـاءِ الذين قـال الله فيهم: ﴿ولا تُؤتـوا السُّفَهاءَ أمـوالكم﴾ [النساء: ٥]، ﴿لا تَنفُذونَ إلا بِسُلْطان﴾ [الرحمن: ٣٣]، يعني بحجّة، ونحنُ في بابِ النظرِ للمصالحِ كالسفهـاءِ بالإضافةِ إليه، وكما أنه منعَ تفـويضَ أمرِ السفهاءِ إليهم، فأحرى أن يمتنع سبحانه من تفويضه للمصالح، ولا طريق لنا إلى معرفتها.

قالوا: وفـارقَ ما تعلقتم به من الاجتهادِ؛ لأنـه مأخوذٌ من معاني كلامِـه سبحانه وكلامِ رسـولِهِ واستنبـاطِ معانيه التي أوجبت الأحكـامَ، فكان ذلك راجعـاً إليه دونَ اختيـارنـا، ألا تـرى أنـا نقـدِّم في الأحكـام الأدلـة بعضَهـا على بعضٍ؟ فنضع أدلّـة الاجتهاد بحسب ما تُعطينا ظواهرُ الألفاظ. [١٦/٢]

قالـوا: وفارقَ التخيير في أعيان المكفَّـر بها؛ لأنَّ اللهَ سبحانـه سوّى بين المخيّرات

---

(١) يشير بذلك إلى العقوبة المترتبة على من قَتل الصيد مُحرمـاً، وهي العقوبة الواردة في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تَقْتلوا الصيد وأنتم حرمٌ ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثلُ ما قتلَ من النَّعَم يحكمُ بـه ذوا عـدل منكم هـدياً بـالغ الكعبـة أو كفـارة طعامُ مسـاكين أو عـدلُ ذلك صياماً...﴾ [المائدة: ٩٥].

(٢) في الأصل: «أراد»، والصواب ما أثبتناه.

في الأصلح، ووازن كلَّ واحـدةٍ بصاحبتهـا، ثم خيَّر، كما يُسوّي الطبيب في الـدَّواء بينَ ثلاثةِ أدويةٍ، ويُخيِّر العليلَ بينها بعد فراغِه من مُوازنتِها في الأصلح.

فصل
في أجوبة ما تعلقوا به

أمـا اشتراطُ الأصلحِ، فليس ذلك مَذهبنـا، ونحن نُخالفكم فيـه، لكنِ الأصلحُ جـائزٌ، فأمـا مَشروطٌ وواجبٌ، فكـلا، وذلـك مُستـوفىً في فَصل الأصلحِ فيما بقي من فصول الأوامر إن شاء الله.

على أنـه يجوزُ أن يعلمَ اللهُ سبحـانـه أنَّ الأصلحَ مـا يَقع اختيـارُ المكلَّف عليـه، كالتخيير في الكفاراتِ، ولو كان الاختيـارُ لا يجوزُ أن يصادفَ الأصلَح رأساً، لَما جاز أن يَكِلَ التخيير إليـه في شيءٍ مـن التعبّـدات، من كفـارةٍ، ولا غيرِهـا من تخييره بين القصرِ والإتمامِ، والفِطرِ والصيامِ في حقِّ المسافر.

وأما قولُهم: وفارقَ الاجتهاد. فـلا فرقَ؛ لأن الاجتهادَ وإن رجع إلى القرآنِ والسنَّةِ ومعاني الألفـاظ، إلا أنه استنباطُ المجتهـد، وهو عُـرضةُ الخطأ؛ ولأنه سبحـانه إذا ردَّ الاختيارَ إلى المكلَّف مَهَّدَ المحلَّ على هيئةٍ لا يُصادفُ اختيارُه إلا الأصلحَ، والله أعلم.

فصل
يجوز أن يرِدَ الأمرُ من الله تعالى بالتكليف أمراً ونَهياً على التَّأبيد إلى غَير غايةٍ

مثل أن يقول: صوموا أبداً، وصَلُّوا أبداً. ويكون هذا القول تأكيداً عند من يعتقد أن الأمرَ على التكـرار؛ لأنه بمطلقِ الأمـرِ يقتضي التكرارَ والـدوامَ عنده، وهـو الذي نصروه[1] أصحابنا.

---

(١) كذا الأصل بإثبات الواو، وهي لغة بَنى الحارث بن كعب، يُلحقـون بالفعل الواوَ للدلالة على الجمع، والأفصح: نصره، بحذف الواو. انظر «شرح الألفية لابن عقيل مع حاشية الخضري»: ١/ ١٦١ - ١٦٢.

وقالت المعتزلةُ: لا يجوز أن يَرِدَ الأمرُ من الله إلا بأمرٍ مُؤقتٍ مُنقطع، وإنما يحتملُ ذلك إن وردَ على الحثِّ والتمسُّكِ بالفعل(١).

فصل
جامعٌ لأدلتنا

فمنها: أنه ليس بأمرٍ بمُحالٍ، ولا يُستبعدُ من الآمرِ ولا المأمورِ؛ لأنَّ الله سبحانه مالكٌ للمأمورِ مُلكَ عينٍ وإنشاءٍ، قادرٌ على الإمدادِ بالبقاء، والإعانةِ على الفعلِ، وإزاحةِ العلةِ فيه بتكميل شروطه، فلا وجهَ للمنعِ منه.

ومنها: أنَّ الناسَ قائلان:

قائلٌ بوقف الأمرِ على الأصلح، وقد يكون الأصلحُ ذكرَ التأبيد والدوام.

وقائلٌ يقول: إنَّ الله يتصرف بحكمِ المشيئة المطلقةِ والملكَة، فعلى هذا لا معنى للمنع، إذ لا آمر ولا ناهٍ لله سبحانه عمّا يريد فعلَه وإيجادَه، أو تركَه والإخلالَ به.

ومنها: أنَّ العمومَ على ضربين؛ عمومُ أفعالٍ في أعيانٍ، وعمومُ أفعالٍ في أزمانٍ، ثم إنه يجوز أن يَرِدَ من جهته سُبحانه الأمرُ بإخراجِ جميعِ ما يملكُه من المال، وذبحِ جميعِ ما لَه من بهيمةِ الأنعام، كذلك لا يمتنعُ أن يجوزَ تكليفُه أن يَستنفدَ أيامَ عُمُرِهِ فيما أُمر به من العبادةِ على الدوام.

[٢/١٧] ومنها: أنَّ التكليفَ على ضربين: أمرٌ، ونهي، ثم إنه يجوزُ أن يُؤبِّدَ النهيَ فيقول: لا تَشرب الخمرَ أبداً، ولا تَزْنِ ولا تَلُطْ أبداً. كذلك الأمرُ بالطاعةِ يجوزُ أن يأمرَ بها أبداً، ولا فرقَ بينهما؛ لأنهما أحدُ خطابي التكليف.

---

(١) انظر «المعتمد» ١/ ١٠٤، و«العدة» ٢/ ٣٩٨.

فصل

في أسئلتهم على حُجتنا

فمنها: أنهم قالوا: لا نُسلِّم أنه ليس بمحـال، بل هو مُحُالٌ من المخلوقِ، لحاجته إلى الـراحةِ والنـومِ ومـا يَعتريـه من العوارضِ المانعـة، كـالمرضِ، والفتـورِ للإعيـاءِ والسَّهر، والإغماء، والجنونِ، والنومِ فيستحيلُ الدوامُ مع هذه العوارض.

وفارق عمـومَ الأعيان؛ لأنه لا يتعـذّر ولا يتعوّق عن إخراج مـا يملكه من المال، فإن تَعوّق اتَّسعَ[1] لـه فيما يستقبلُ من الـزمـان إتمامُ الإخراج والـذبح. وكـذلك مـا تعلقتم بـه من النهي؛ لأنه تـركٌ، فلا كلفـةَ في الترك؛ لأنه الأصل، ولا يتعـذرُ التركُ؛ لأنه حالَ الإعذارِ والاشتغالِ بالأعمالِ التي تخصّه، تاركٌ للمنهيات.

فصل

يجمعُ الأجوبةَ عن الأسئلة

أما منعهم الإحالةَ، ودعواهم أن الأبَـدَ يستغرِقُ العوائقَ والأعذارَ، فلعمري، لكن الأمـر لا يستغرق إلا أوقـاتَ السلامـةِ والمُكْنَـةِ والصحةِ والسَّـلامةِ، وإزاحـة العللِ المانعة وعـدمِ الأعذارِ القاطعـة، كما في الأعيان، فإنـه إذا أُمِرَ بذبحِ جميع أنْعـامه[2] لم يلزمه ذبح ما ندَّ وشَرَدَ وتـوحَّش وامتنع، بل يقع الأمرُ على ما يتمكَّن من إيقاعِ الفعلِ فيه، كـذلك يرجع الأمرُ إلى التأبيـدِ والاستغراقِ لكلِّ زمـانٍ يَصحُّ أن يَقَعَ الفعلُ فيه، فـلا فـرق. كما أن النَّهي قـد يَتخلَّل[3] زمـانَـه أعـذارٌ تبيحـه، كـالنَّهي عن الميتـة في الاضطـرارِ، والنهي عـن استقبـال بيتِ المقـدسِ بـالصـلاةِ، وشربِ الماءِ النَّجس، والعملِ في الصلاة، وما شَاكَلَ ذلك يُستباحُ بالأعذار.

(١) في الأصل: «واتسع»، ولعل الأولى حذف الواو ليستقيم المعنى.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «العامّة».

(٣) طمست في الأصل، وقدِّرت حسب المعنى.

فصل
يجمع شُبَهَهم[1]

فمنها: أن بَنَوْا ذلك على أصلهم، وأنَّ الثوابَ على الطاعاتِ واجبٌ، وهو دائمٌ، ولا يجوزُ أن يكونَ ثوابُهم في خلالِ أعمالهم؛ لأنه يصيرُ منقطعاً، وإن أدام عليهم التكليفَ، لم يبْق زمانٌ يَقَعُ فيه الثوابُ والمجازاةُ على أعمالهم، فلذلك لم يصحَّ الأمرُ بدوامِ الطاعاتِ، وتأبيدِ العباداتِ.

ومنها: أنَّ الأعمالَ لا بُدَّ من انقِطاعها بالموتِ، ولا بُدَّ من الإثابةِ عليها في غير زمنِ التكليفِ، وإذا كان كذلك؛ صارَ قولُه: افعلوا أبداً، مجازاً، فلا يبقى في قوله: «أبداً» سوى المبالغة دون الحقيقةِ.

ومنها: أنَّ التأبيدَ مع تخللِ العوارضِ القاطعةِ لا يتحقَّقُ ولا يُمْكِنُ، فلا وجهَ لاتّجاه الأمرِ مع عدمِ الإمكان، كما لا يصحُّ أمرُه بما لا يُتصوَّرُ فعله لاستحالته، أو لعدمِ القدرةِ عليه.

فصل
يجمع الأجوبة عن شُبَهِهم

أما دعوى استحقاق الثوابِ، فلا نُسلِّمها، بل أقلُّ نعمةٍ لله تعالى بفضلٍ منه، ولو قوبل بها سائرُ الأعمال لأوْفَت وأربَتْ نعمتُه عليها، وهو المالكُ للأعيان، ولا وجهَ لاستحقاق الأُجرةِ على المولى بعملٍ عنده، فكيف بمالكِ الأعيان، المنعمِ بالإيجادِ والإخراجِ من العَدم إلى الوجود؟

[٢/١٨] والذي يوضِّحُ أن [2][الثوابَ ليس بمُسْتَحق؛ أنه لو كان مستحقاً لما استحقَّ اللهُ الشكرَ][2] على نعمِهِ، كما لا يستحقُ القاضي لِدَينه، والمُوفي للحقوق اللازمة له الشكرَ

---

(١) أورد أبو يعلى تلك الشُّبَه، والردود عليها في «العدة» ٢/ ٣٩٨ - ٤٠٠.

(٢-٢) طمس في الأصل، وما بين معقوفين تَبيناه من المعنى ومن «العدة» ٢/ ٣٩٩.

والحمدَ على ذلك، فلما أجمعتِ الأمَّـةُ على وجوبِ شكـره -جَلّت عظمتُه- على قليلِ النِّعمِ وكثيرِها، بطلَ دعـوى وجوبِ الجزاءِ على الله على أعمالِ خلقه؛ ولأنه سبحـانه قـد استعبـدَ الملائكةَ بـالتَّسبيحِ والتَّمجيـدِ والتَّهليلِ والـرسـالـةِ، من غير أن يتخلَّل أوقاتَهم أعذار قاطعة، وأشغالٌ مانعـة، وأغناهم عن الأكلِ والشربِ وسائر ما يلتذُّ به الآدميون، وكانَ ذلك مُجرَّدَ شكرِه سبحانه على إيجاده وإبقائِهِ لهم.

يوضِّح هذا أنه لـو قال سبحانه: افعلوا كذا أبـداً، فهو الأصلحُ لكم. كان ذلك أمراً صحيحاً عندَ المخالف، وإن كان يقطعُ عن الإثـابةِ ويستوعِبُ الزمانَ بالعبادة؛ ولأنه إذا أبقـاهم وعافاهم، ومَتَّعهم بنَسيمِ الهواءِ ورَوَّحهم، وأنـالهم في خلال أعمالِهِم لذاتٍ دائمـةً، حَسُن أن يكون ذلك جزاءً وثـواباً على أعمالهم، وليس من شرطـه إفرادُ زمانٍ للثواب المحض.

وأما الأعذارُ المعترضةُ، فإنَّ زمانَها خارجٌ عن الأمـر، بدلالةٍ وقرينةٍ، وهي الدلائلُ التي أسقطت أكثَـر الأعمالِ، وأخَّـرت بعضهـا لأجلِ الأعـذارِ، كـالسَّفَـر والمرضِ والخوفِ وما شاكل ذلك.

فصل

لا يصحُّ الأمرُ بالموجود

وحُكي عن بعضِ المتكلِّمين التجـويزُ لـذلك[1]، مثـالُه أن يقـولَ للقـائم: قمْ، وللقاعِد: اقعدْ، وللصائمِ: صُمْ.

فصل

جامع[2][لأدلتنا في نفي صحة الأمر بالموجود][2]

منها: أن الأمـرَ استدعـاءٌ واقتضـاءٌ، والحاصلُ لا يُستَدعى ولا يُقتضى بـه؛ لأن

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٢٧٦.

(٢-٢) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مُقدر حسب المعنى.

الموجودَ يُستَغنى بوجوده[1] عن إيجاد،[و][2] يَستحيل إيجادُ الموجود، كما يستحيل إعدامُ المعدومِ، وهذا يَنبني على أصلٍ قد بانَ بهذا الفصلِ أنَّ أصحابنا ذهبوا إليه، ودانوا به، وهو أنَّ الأمرَ بالمستحيلِ لا يَجوزُ، خِلافاً[3] لأبي الحسنِ الأشعري[4].

ومنها: أن المكلَّف إذا أوجد الفعلَ المأمورَ به، سقط فرضُه عنه، فلو كان الأمرُ به جائزاً، لكان ذلك دلالةً على أن الفرضَ لم يَسقط، والمكلَّفَ لم يمتثل، إذ لا معنى لأمره بما سَبقت به طاعتُه وامتثاله.

ومنها: أن الأفعالَ من المحدِثين مضمنة بالزمان، والآنُ الموجودُ فيه الفعلُ قد استوعبه، فلا بُدَّ للمستدعَى مِن الأفعالِ من زمانٍ يَقَعُ فيه، وليس إلا الاستقبال.

فصل
يجمع ما تعلّقوا به من الشُّبَه

فمنها: توهمُهم من قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذينَ آمَنوا آمِنوا﴾ [النساء: ١٣٦]، فشهد لهم بالإيمان وأمرهم به.

ومنها: أن قالوا: أجمعنا على ذمِّ الكافرِ على كُفرِه، وما جازَ ذَمُّه إلا لمعنى، وما ذلك المعنى إلا كُفْرُه، ولو لم يكن منهياً عنه، لما جازَ ذمُّه، والمستقبل مِن كُفره لم يكن، فلم يكن إلا للكفرِ الذي[5] هو عليه، وذلكَ موجودٌ، وقد صحَّ النهيُ عنه، وكذلكَ المؤمنُ يجبُ أن يكون مأموراً بالإيمانِ، ولو لم يكن مأموراً بالإيمان لما اتَّجه الذَّمُّ إليه على

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «بوجوه».

(٢) الواو ليست في الأصل، ولا بد منها لاستقامة المعنى.

(٣) في الأصل: «خِلاف»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) ينظر تفصيل قول الأشعري في «البرهان» ١/ ١٠٢ - ١٠٥، و«البحر المحيط» للزركشي ١/ ٣٨٦.

(٥) في الأصل: «والذي»، وبحذف الواو يستقيم المعنى.

تَركِه والخروجِ عنه؛ لأنَّ ما ليس بمأمورٍ به لا يُذمُّ على تركِه.

فصل
يجمعُ الأجوبةَ عمّا تعلَّقوا به من الشُّبَهِ

فمنها: أن الآية لا تَعَلُّقَ لهم فيها، وإنما الواردُ في [الآية][1] أنها خطابٌ لكفَّار [٢/ ١٩] أهلِ الكتاب، وكأنه يقولُ: يا أيها الذين آمنوا بموسى وعيسى آمِنوا بمحمدٍ. وقد قيل: إنَّه خطابٌ لمؤمني أُمته، لكن المرادُ به الأمرُ بالاستدامةِ، وتقديرُه: استَديموا إيمانكم، مثل قوله: ﴿اِهْدِنَا السِّراطَ[2] المُسْتَقِيم﴾ [الفاتحة: ٦]، والمرادُ به: أدِم لنا ما مَنحتنا مِن هدايتك.

وإذا تقررَ أنه أمرٌ باستدامةِ[3] الإيمان، فنحنُ لا نَمنع من ذلك؛ لأنه أمرٌ بإيجاد الفعل في المستقبل، وذلك غيرُ موجودٍ في الحال، فتقديره: يا أيها الذين آمنوا الآن، لا تكفروا في مستقبلِ الحالِ، بل آمنوا في الحال الثانيةِ كما آمنتُم الآن.

وأما تعلُّقهم بذمِّ الكافر؛ فلأجلِ إصرارِه على الكفر، مع قدرتِه على الخروجِ منه بفعل ضدِّه، وهو الإيمانُ، فهو كالقاعدِ يُؤمَرُ بالقيام، والقائم يؤمرُ بالقعودِ، بخلافِ الإيمان، فإنَّ المؤمنَ لا يصحُّ أن يَفعَله إلا في مستقبلِ الحالِ التي هو فيها مؤمن، فهو كالقيامِ لا يصحُّ أن يفعلَه القائمُ لاستغنائه بوجودِه عن موجِد، وأما استحقاقُ الذمِّ للكافر؛ فلأجلِ تركه الإيمانَ، ومُقامه على الكفرِ زماناً بعدَ زمانٍ، وهو الإصرارُ، لا لِسوى ذلك[4].

---

(١) طمست في الأصل، وقدرناها حسب المعنى.

(٢) هذه قراءة ابن كثير المكي في رواية القواس: «السراط» بالسين، وقرأها الباقون بالصاد. انظر «حجة القراءات» لأبي زُرعة محمد بن زنجلة: ٨٠.

(٣) في الأصل: «بالاستدامة».

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٤٠٠ - ٤٠١.

فصل

يجوز تقديمُ الأمرِ على وَقتِ الفعلِ

خلافاً لبعضِ المتكلِّمين [القائلين][1]: لا تكونُ صيغةُ الأمر قبلَ وقتِ الفعل أمراً، بل تكونُ إعلاماً[2].

فصل

يجمع أدلّتنا

فمنها: أنه لا يُنكِر أحدٌ من أهلِ اللغة قولَ القائلِ لِعبده: سافِر في غَدٍ، وائتني بالطعام عشيَّةً. ولا يُنكرُ أن يقولَ: أمرتُ عبْدي بكذا في غدٍ. وقول العبد: أمرني سَيدي أن أفعل ذلك غداً.

فهذا في الأمرِ في الشاهدِ، وأمرُ الله سبحانه بالشيء قبلَ وقته ظاهرٌ في كتابه، قال سبحانه: ﴿فإذا لَقيتُمُ الذينَ كَفَروا فَضَرْبَ الرِّقاب﴾ [محمد: ٤]، ﴿فإذا انْسَلَخَ الأشهرُ الحُرُمُ فاقْتُلوا المُشرِكين﴾ [التوبة: ٥]، ﴿فَمنْ شَهِدَ منكُمُ الشَّهرَ فَليصُمْه﴾ [البقرة: ١٨٥]، فهذه كلُّها أوامرُ بأفعال مُستقبلة.

فصل

[جامع][3] لشُبَههم

قالوا: إذا تقدَّمت صيغةُ الأمرِ على وقتِ الفعل، كانت إشعاراً وإعلاما، ولا يكونُ أمراً، ويكون تقديرُ قولِ القائل: افعل في غدٍ كذا: سآمرُك غداً أن تَفعل كذا.

فيقالُ: الإعلامُ إنما هو صيغةُ إخبارٍ، مثل قوله سبحانه إخباراً عن إبراهيم:

---

(١) ليست في الأصل، وأثبتت لاستقامة العبارة.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٤٠١ - ٤٠٢.

(٣) ليست في الأصل، وأثبتت لاستقامة العبارة.

﴿إني أرى في المنامِ أنِّي أذْبَحُكَ فَـانْظُرْ ماذَا تَـرَى﴾ [الصافات: ١٠٢]، هـذا إشعارٌ، فأما: افعلْ كذا غداً، فهو صيغةُ الأمـرِ، وإذا وُجِدَتْ صيغةُ الأمرِ من الأعلى للأدنى، فلا وجه لِقولنا: إنها إشعارٌ. على أنَّ الإشعارَ مُنْدرجٌ فيها، وكُلُّ استدعاءٍ بالفعلِ، فهو إشعارٌ لِصاحبه بأنه مُستدعى منه ذلك[1] الفعل.

ومنها: أنَّ تقـديمَ الأمـرِ قبل وقت الفعل يُعطـي الإعـلامَ بأنـه سَيبقى إلى ذلكَ الوقتِ، فلو قال له في رجب: صُمْ شهـرَ رمضان، اندرجَ في أمره علمُه بأنَّ تلكَ المدة مِن عُمره، وإذا عَلِمَ حياتَه من جهـةِ الله سُبحانه هذه المدَّة، ففي[2] إعلامِه بالإبقاء هذه المدَّة مفسدتان كبيرتان [3][أولاهما: الإغراء بارتكاب المعصية، والثانية: تسويف [٢/ ٢٠] التوبة][3].

فصل
في الأجوبة عن شُبَهِهم

فمنها: أنـه غيرُ ممتنع أن يقعَ الإعلامُ في طـيِّ الأمر، كما إذا أمـره في وقتِ الفعل بصلاةِ الركعاتِ المتضمِّنة لأوقاتٍ تَتَراخى عن الأمرِ وقتَ الأمر.

ومنها: أنَّ دعوى المفسـدتين؛ الإغراء والتسـويف بـاطلةٌ[4]، بل فيـه مصلحتان بطاعتين يُتَلقى بهما الأمرُ: العزم والاعتقـاد، وَيَمْتدانِ إلى حين الفعل، والإغراءُ إن كان حاصلاً بالأمرِ المتقدم، فيجبُ أن لا يخاطَب بعبادةٍ تمتد، كصيامِ شهرين متتابعين في الكفـارة؛ ولأنَّ صومَ شهـرِ رمضـان في أصلِ الفريضـة، فلما جـازَ الأمرُ بعملٍ يطـولُ ويقصرُ، بَطَلَ ما عـوَّلوا عليه من ذَريعـةِ الإغراء بالمعصيـة، والتسويفِ بالتـوبة؛ ولأنَّ

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «دليل».

(٢) في الأصل: «وفي»، والفاء أنسب لاستقامة العبارة.

(٣-٣) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب المعنى.

(٤) في الأصل: «باطلٌ» والجادة ما أثبتناه.

فيما وضعه الله، وشَرَعه مِن الزجرِ عن المعاصي بالحدودِ في الدنيا، والوعيدِ بعذاب الآخرةِ، والترغيبِ في تركها بالثوابِ الدائم، كفايةٌ[1] عن كتمِ الأجلِ وإبهامِ مُدَّة العمر.

ومنها: أنه لو كان علمُ[2] ما يدفع التَّسويف واجباً فِعلُه بالمكلَّف، لوجبَ أن لا يعلَمَ ولا يشعرَ بقبول التَّوبة؛ لأنَّ الثِّقةَ بقبولها إغراءٌ بالمعاصي، فإنَّ من كان دأبُه قبولَ العُذر وغُفرانَ الجُرْمِ لمكانِ الاعتذار، أغْرى الناسَ بالإساءة إليه.

فصل

ويجوزُ أن يأمر اللهُ بعبادةٍ في وَقتٍ مُستقبل، ويُعلِمَ المكلَّفَ المأمورَ بها بذلك قبلَ مجيءِ الوقتِ.

خلافاً للمعتزلة في قَولهم: لا يجوزُ أن يُعلِمَه بذلكَ قبل مجيء الوقت[3].

فصل
في دَلائلنا

فمنها: أنَّ المصلحةَ تكون في إعلامهم ذلك [4][لكي يتوب المُسيء إليه، وإن صحة المشيئة المطلقة][4] لا يمتنعُ معها ذلك، كما لم يمتنع تعليقها على شروطٍ وإعلامُه بتلك الشروط.

ومنها: أنَّ المطلقَ من الأمر أضعفُ، والمعيَّن[5] بوقتٍ آكَدُ، ولهذا لو أمرَ عبدَه أمراً مُطلقاً، لم يَحسُن لومُه وعِتابُه على تَركِه في وقتٍ، ولو عَيَّنَهُ بوقتٍ حَسُنَ تأديبه

---

(١) في الأصل: «وكفاية»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «على»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) انظر: «المعتمد» ١/ ١٦٦، و«العدة» ٢/ ٤٠٣.

(٤-٤) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مقدر بحسب المعنى.

(٥) تحرفت في الأصل إلى: «المعنى».

على تركِه في ذلك الوقتِ.

فإذا جازَ الأمرُ المطلقُ، فالمعلَّق أولى أن يجوز .

فصل
في شُبهةِ المخالف

وهي المتقدِّمةُ في الفصل الذي قبله[1]، وقد سبق الجوابُ عنها بما فيه كِفاية.

فصل

ذَكَرَ أصحابُنا أنه يجوز أن يُقال: إن بعضَ الواجبات أوجبُ من بعضٍ، ونَصَر ذلك شيخُنا الإمامُ أبو يَعلى ابن الفَرّاء[2] رضي الله عنه، وبَناه على ما نَصره من الروايةِ عن أحمدَ كرَّمَ اللهُ وجهه، أنَّ الفرضَ أعلى مِن الواجب[3].

وقد نصرتُ أنا: أنَّ الفرضَ والواجبَ سَواء.

ومذهبُ شَيخنا رضي الله عنه قال [به][4] أصحابُ أبي حنيفة حيث وافقونا في رواية: إن الفرضَ آكدُ من الواجب.

وظاهرُ مذهب أصحابِ الشافعي أن الوجوبَ لا يَتفاضل، حيث قالوا: إنَّ الفرضَ والواجبَ سواء[5].

---

(١) يقصد بالفصل المتقدم أنه يجوز تقديم الأمر على وقتِ الفعل، وقد سبق فيه بيانُ شُبهةِ المخالف ودفعها. انظر الصفحة ١٩٨-١٩٩.

(٢) تقدَّمت ترجمته في الصفحة (٢٧٧) من الجزء الأول.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٤) ليست في الأصل ولا بد منها لاستقامة العبارة.

(٥) تقدَّمَ تفصيل المسألة وبيانُ الآراء فيها في الصفحة (١٦٣) من هذا الجزء.

فصل

والذي لحظتُه من هذه المسألةِ: أن القائلَ بتفاضلِ الوجوب، إنما سلكَ خلافاً في عبارة، وإلا فنفسُ ما أرادَ بقولـه: أوجب. يقتضي موافقتنا في المعنى[1]، فإنهم وافقوا في أنَّ الواجبَ استدعاءُ الأعلى مِن الأدنى على وجهِ الحتمِ والتضييقِ، ورسموه بأنه ما عوقب على تركِه، وهـذا أمرٌ لا يقبل التزايدَ والتفاضلَ، وإلا فما هو إلا بمثـابةِ قولنا: [٢/ ٢١] سائغٌ وجـائزٌ ولازمٌ، وفي الخبر: صادقٌ وكاذبٌ، وفي الصفات: عـالمٌ، فإن ذلك كُلَّه لما انتظمه حدٌّ واحـدٌ، فكان حقيقةً واحدةً، لا يُقـال: أعلمُ، وأصدقُ، وأكذبُ، فكما لا يمكنُ أن تكون معرفةُ المعلـوم على ما هو به، والخبرُ بالأمرِ على ما هو بـه أمراً يتزايدُ، كـذلك الاستدعـاءُ المضيَّقُ المحتومُ لا يقبل التـزايـدَ، وقد صرَّحـوا بأنهم لا يريـدون بقولهم: أوجبُ. إلا أنَّ العِقابَ على تـركه أشد، وهذا أمرٌ يـرجعُ إلى المقابلةِ، وذلك لا يُعطي تـزايدَ الشيءِ في نفسـه، بـدليلِ أنَّ بعضَ المخبرين إذا أخبرَ بقـدومِ ولدٍ كـان غـائباً، وآخـر أخبر بمـولدِ ولـدٍ كان حَمْلاً، وكـان العطـاءُ والمنحةُ على أحـدهما أوفى بحسب بِشْرِ المُخبَرِ بـذلك، لم يَجُز أن يقال: إن أحـدَهما أخبرُ من الآخر ولا أصـدقُ،

---

(١) بـذلك ينتهي المصنِّف إلى أنَّ من فـرَّقَ بين الفَـرضِ والـواجبِ، ومن سـاوى بينهما، متفقـون انتهـاءً على أنَّ الأوامرَ الملـزمة ليست على درجـةٍ واحدة من حيث الثـواب، فالاختـلاف بين الفريقين مجردُ اختلاف في التسمية، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح.

إلاّ أنَّه يـؤخذ على ابن عقيل في ذلك: أنَّ أثـر الاختلاف بين الفرضِ والـواجبِ ليس مقصوراً على زيادةِ ثوابِ الفـرضِ على ثوابِ الواجبِ، بل هنـاك آثار أُخرى ذكرهـا الحنفية، منها: أنَّ المكلَّف إذا ترك فـرضاً كالـركوع والسجـود في الصلاة بطلت صلاتـه، ولا يسقط في عمد ولا سهو، ولا تبرأ الذمة إلاّ بالإعادة. أمَّا إذا تـركَ واجباً فإنَّ عمله صحيحٌ، ولكنَّه ناقص يحتاج إلى تَتْميم، كـاشتراط الطهـارةِ في الطوافِ، فـإنَّه واجبٌ لا فـرض، فإذا لم تتحقق الطهـارةُ أثنـاءَ الطوافِ، فـلا يكون الطوافُ فاسـداً، وإنما هو ناقصٌ، وتكملته إمـا بإعادتِه طاهـراً، إذا كان بمكة، أو يَجبر النُّقصان بالدَّمِ، إذا رَجع إلى أهله.

انظر: «أُصول السرخسي» ١/ ١١١-١١٣.

وكذلك العلمُ بالله سبحانـه أكثرُ ثواباً من العلم بأن أبا بكرٍ كـان الخليفة بعدَ رسولِ الله بطـريق استحق به الخلافـة، والعقابُ على جحـد الصانع أكبرُ مِن العقـابِ على جحدِ خلافةِ أبي بكـر، ولا يُقال: إنَّ العالِمَ بالصانع أعلمُ من [العـالِم] أن أبا بكر كان الخليفةَ، وإذا كان القـائلون بذلك لم يُفسروا قولهم: أوجب، إلا أن الثـوابَ عليه أكثرُ، حصل الوفاقُ منهم فيما أردنـا، وأن الواجبَ حقيقةٌ لا تتزايدُ، والـوجوبُ أمرٌ لا يقبل الـزيادةَ في نفسـه من حيث كونُـهُ استـدعاء مخصـوصاً من شخص مخصـوص [1][بل تَتزايد المقابلة][1]، فلا نُنكرُ أنَّ المقابلةَ على الإيمانِ بالله بالثوابِ تَتَضاعفُ على المقابلةِ على فعلِ الصلاة، وأن المقـابلةَ بالعقابِ على تركِ الصـلاة لا تَبلغُ مبلغ العقابِ على تركِ الاعتقـادِ، فلا طائلَ في الاختـلافِ في العباراتِ مع الاتفاقِ في المعنى، ومـا صار ذلك إلا بمثابـةِ من قال: إن زيداً أعلـمُ من عمروٍ بالنَّسبِ أو النحـوِ ... لا يكونُ[2] إلا مرفوعاً، والمفْعولَ مَنْصوبـاً أوفى من علمِ عمروٍ به؟ وأنَّ علمَ زيدٍ بالماءِ النجس لا يزيلُ نجسـاً ولا حَدثاً أوفى مِن علمِ عمـرو به؟ فقال: لا، بَل أُريـدُ أن زيداً يَعلمُ من أنساب العـربِ ودقيقِ النحوِ وغـرائبِ مسائلـه، ومِن مسائل الفِقـه أوفى مما[3] يعلم عمرو، وأنَّ الملِكَ يُقابله على علمِه بأوفى جائزةٍ من عمرو.

قلنا: قـد وافقتَ فيما أردنا، وفيما عليه أجمعنا، فـلا نَمنعُ من تفسير قولك: أعلمُ، مِن المجازِ والاستعارةِ بما أردت.

(١-١) طمسٌ في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب المعنى.

(٢) العبارة هنا غير سليمة، ولعـل الناسخ أسقط بعضها، ويظهر أن تقديرهـا كالآتي: «وما صار ذلك إلاّ بمثابة من قال: إن زيداً أعلم من عمرو بـالنسب أو النحو أو الفقه، فيقال له: أتريد أن علم زيد بأن الفاعل لا يكون إلاّ مرفوعاً..» والله أعلم.

(٣) في الأصل: «ما»، والمثبت هو الصواب.

فصل
في إيرادِ ما يجوزُ أن يتعلَّقَ به في ذلك

وهـو أن كثرةَ الثـوابِ من الله، والمجـازاةِ من الآدمي على امتثالِ بعض الأوامـر، وشدَّة[1] العقاب على تركـه، مما يُستدلّ به على قوة عنـايةِ الآمرِ به، وشـدة حثّه عليه، وفي حقّ الآدمي يدلُ على تـوفير دَواعيه إلى إيقاعـه، فإذا كان دليـلاً على ذلك، وكان الاستدعـاءُ بحسب حال المستـدعي وشدّةِ إيثـاره، دَلَّ ذلك على أن الاستدعـاءَ آكدُ وأحثُّ من الأشَدِّ ألماً [2][وعقوبـة على فعله والإتيان به، وخفَّت عقـوبته][2] على تركه له، وهـذا معلومٌ فيما بيننـا، فيصيرُ من باب قولنـا: أحبُّ وأحسنُ وأبغضُ وأقبحُ، ولا خلافَ أنـه يَحسُنُ أن يُقال: الظلمُ أقبحُ من الـرِّبا، حيث كان القَهـرُ، والغصْبُ أخذُ مالِ الغيرِ على سخطٍ منه، وإيـلام وإيجاع لقلبه، وأخذُ الربـا أخذُ ماله بـاختيارٍ منه، والشركُ بالله تعـالى أقبحُ من عقوقِ الـوالدين وأفحشُ. ويجوز أن يستـدلَّ على ذلك؛ بأنَّ العقـابَ على هـذا[3] التخليـد، والعقـابَ على ذلك[4] مُنقطع، والـزِّنى في حقِّ المحصَنِ أعظمُ جريمـةً من السرقة، حيثُ كان حـدُّ هذا قطعَ جارحةٍ، وعقـوبةُ ذاكَ إزهاقَ النفس بأوجعِ فعلٍ وآلةٍ. [٢/ ٢٢]

هـذا جميعهُ لا يُعطي التـزايدَ في نفـسِ الاستدعـاء؛ لأنه إذاً لم يُقَبِّحْ في الإخـلال بـواحـدٍ منهما، ولا يُعـاقَب على الإخـلال بكلّ واحدٍ منهما، وكـان سُبحـانـه لـو رفع العقـابَ رأسـاً والثـوابَ لما ارتفع صحـة قـولـه: أوجبتُ وحَتَّمْتُ، وصحَّ أن نَقـولَ: الاستدعاءُ بنفسه حقيقةٌ معقولةٌ، وكذلك تزايدُ المقابلةِ لا يَدُلّ على قوة الاستدعاءِ.

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «شد».

(٢-٢) طمسٌ في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب المعنى.

(٣) يقصد الشركَ بالله.

(٤) يعني عقوق الوالدين.

وقد تعلّق بَعضهم بأنَّ معنى أوجب، أن يكونَ: لا يتم[1] فعلُ أحدِ الواجبين، إلا بأن يتقدمه فرائضُ قبلَه، مثل تقدّمِ وجوبِ النظرِ والاستدلالِ على المعرفةِ بالله سبحانه، بخلافِ فروعِ الإيمانِ وفرائضه، وهذا ليس بصحيحٍ؛ لأنَّ كونَ أحدِ المأمورين أكبرَ عناءً، وأشقَّ تحصيلاً يُعظِمُ وجوبَ غيرِه مع وجوبِه، وذلك لا يرجعُ إلى تعلقه، كما أنَّ بعض المعلوماتِ تحتاجُ في حصولِ العلم بها إلى مقدِّمات يشقُّ تحصيلها، وإذا انتهينا إلى العلمِ من حيث تعلُّقُه بالمعلومِ على ما هو به، تساوت فيه العلومُ وانطبقَ عليه حدٌّ واحدٌ حتى شمل الشاهدَ والغائبَ، وجميعُ ما تعلقوا به في ذلك يرجعُ إلى ما وراءَ الحقيقةِ، وذلك لا يُعطي صحةَ دخولِ لفظة: أفعل، ألا ترى أن من كَذبَ على اللهِ وعلى رسولِه كان آكدَ عقاباً، وأكبرَ مأثماً ممن كذبَ على أبيه أو صديقِه أو عَدُوِّه، ثم لا يُقال: إنه أكذب فيما أخبر به من الخبرِ الذي وقع منه على خلافِ مخبَرِه، وكذلكَ من صدَّق رسولَ الله ﷺ فيما أخبرَ به عنِ الله كان أكثرَ ثواباً ممّن صدَّق أبا هريرة في حديث غسل اليدين عند القيامِ من نوم الليل قبل غَمسِهما[2]. ولا يقالُ: أحدُهما آكد تصديقاً.

فصل

مُفيد في بيانِ أمثالِ هذا الفصل، يَستريح بمعرفته المناظِرُ من كدِّ المخالفةِ والمقاولةِ، استفدناه من مشايخِ عصرِنا الذين لازمنا مجالسَهم.

وهو: أنَّ المسألةَ الجاريةَ يجبُ أن يُحقَّقَ مرادُ المفتي فيها، فإن وقَع للمجتهد الآخرِ ما وقع للمفتي الأولِ من المعنى؛ استراحا من الجدالِ، وإن خالفَه في اللفظِ

---

(١) مكررة في الأصل.

(٢) في الأصل: «غسلهما» ولعل الصواب ما أثبتناه، والمصنف يعني حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إذا استيقظ أحدكم في منامه، فلا يغمسَنَّ يدَه في إنائه حتى يغسلها، فإنَّه لا يدري أينَ باتت يدُه». تقدم تخريجه في ٢/ ٣٧.

دون المعنى؛ اجتهدَ في حصولِ الموافقةِ في اللفظ الـذي لا يكونُ فيـه إبْهامٌ ولا ترددٌ، فأكثـرُ مـا يجيء الخلافُ بين المتفقين في المعنى مـن جهـة تعلّقِ أحـدِهما بلفظٍ متردِّد وتعلّقِ الآخر بلفظ خاص (1)[غير مشترك يقع به الوهم](1). [٢/٢٣]

مثال ذلك: أن القـائل: أبو ذَرٍّ أصدق أصحابِ رسـول الله ﷺ، والماءُ أطهرُ من الخل، والـوترُ أسنُّ من ركعتي الفجـر، والجبـالُ أسكنُ من الأرض، والثلجُ أروى من الماء، ومُسيلمةُ أكذبُ من جميع العرب، وإلى مـا شاكلَ ذلك، فلا يزال الجدالُ بينهما حتى ينتهيَ النظرُ منهما إلى غـايةٍ وهو أن تقول: مـاذا تريدُ بقـولِك: أفعل؟ وهل هو مثل قـولك: الخل أحمض من غيره؟ فإن قـال: نعم، ذاك أريـد. قـال لـه: فأَصْـدَقُ وأطْهَرُ لا يتحقق فيـه التزايد؛ لأن الصِّـدقَ، الخبر المطابقُ لمخبَره، فحين زادَ أو نقصَ خرجَ عن أن يكـون صدقاً، وكـذلك قولُنا: طـاهرٌ، والذي ليس فيـه منعٌ من الصلاةِ معـه، ولا يجب تجنُّبُـه، والخلُّ والماءُ لا يتفـاضـلان، والكـذبُ: الخبرُ عن الشيء على خلافِ مـا هو عليه، ومسيلمـةُ وغيره في ذلك سواء، فتضطره إلى أن يقـول: إنما أردنا بأصدَق: أنـه أكثر صدقاً، وأكذبَ بمعنى: أكثـر كذباً، فيزولَ الخلافُ، فـالعاقلُ من أراح نفسَـه عن هـذا من أوَّل وهـلاتِ السؤال والجوابِ، فتقـول: مـا معنى قـولِك: أصدقُ، وأطهـرُ، وأوجبُ، وأعلمُ؟ فإذا قال(2): ما يعطي التـزايد في غير التعلّق، زال الخلافُ، فاهتمَّ بذلك تَسْترِح(3) من كثيرٍ من الجدالِ مع غير أربابِ التحقيق.

فصل
في الزائد على ما يتناوله المأمور به

كتطويـلِ الركوعِ والقـراءةِ، هل يكونُ حكمُـه حكمَ الأصل؟ أو يكونُ لـه حكمُ النَّفل؟

الذي اختـاره شَيخنا رضي الله عنـه -وهو الصحيـحُ عندي- أن الـزيادةَ نـافلةٌ،

(١-١) طمس في الأصل، وما بين معقوفين مقدر حسب المعنى.
(٢) مكررة في الأصل. (٣) في الأصل: «تستريح» والجادة ما أثبتناه.

سواء كـان المأمورُ به واجبـاً أو سنةً، وبهذا المذهب قال أصحـابُ الشافعي[1]، وأبو عبدالله الجُرجاني[2] من أصحاب أبي حنيفـة، وأبو بكر الباقـلاَّني، وذهب أبو الحسنِ الكرخي[3] إلى أنَّ جميعه على حكم الأصلِ من الوجوبِ والسنةِ[4].

وقـد خـرَّجَ شيخُنـا الإمامُ -رضي الله عنـه- من كـلامِ أحمدَ مـا ذكـر أنـه يعطي مذهبَ أبي الحسن، وأنَّ[5] الزيادة كالمزيد، فقال: لأنه استحبَّ للإمام أن ينتظر على المأمومِ في الـركوعِ بما لا يَشُقّ على المأمومين. قـال شيخنا[6]: فلو لم يحكم بأنَّ إطـالةَ الركـوعِ واجبة، لم يصحَّ إدراكُ المأمـوم للركعـة؛ لأنـه يُفضـي إلى أن يكونَ المفترضُ تابعـاً للمتنفل، وهذا عنـدي لا يدلّ على هذا المذهـب، بل يجـوزُ أن يكـونَ يُعطـي أحـدَ أمـرين: إمـا جوازُ ائتمامِ المفترضِ بـالمتنفِّلِ، وليس بمستبعـد مع حديـث معاذٍ[7]، وهي رواية عنه.

ويحتملُ أن يجريَ مجرى الـواجبِ في بـاب الاتبـاع خاصـة، ولهذا يُسقطُ الاتبـاع

---

(١) المستصفى ١/ ٧٣.

(٢) تقدمت ترجمته في الصفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الثاني الصفحة (٨٧).

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٤١١.

(٥) في الأصل: «إلى» ولعل المثبت أنسب لاستقامة العبارة.

(٦) في «العدة» ٢/ ٤١١.

(٧) عن جابر بن عبدالله، قال: كـان معـاذ بن جبل يُصلي مع النبيِّ ﷺ ثم يـرجع إلى قـومـه، فيـؤمَّهـم، أخـرجـه أحمد: ٣/ ٢٩٩، و٣٠٨ و٣٦٩، والبخـاري (٧٠٠) و(٧٠١) و(٧٠٥)، ومسلم (٤٦٥)، والنسائي: ٢/ ٩٧، ١٠٢، ١٧٢، وأبوداود (٦٠٠).
ووجه الـدلالة في هـذا الحديث: جوازُ صـلاةِ المفترضِ خلفَ المتنفلِ؛ لأنَّ معاذاً كـان يؤدي فرضَه مع رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، ثم يرجعُ إلى قـومِه فيؤمَّهم، فتكون صلاتُه بهم نفلاً له، وفريضةً لهم.

بعضَ الـواجب، ويُـوجبُ ما ليسَ بـواجب، وهـو المأمـومُ المسافـرُ إذا اتَّبع الحاضرَ وجبَ عليه الإتمام، وإن كـان فرضُـه القصر، والمرأةُ والعبدُ والمسـافرُ يصلُّـون الجمعة بحكمِ المتابعـةِ، وليس فرضـاً لهم، والمسبوقُ تسقطُ عنه القـراءةُ وقيامُ الـركعة بحكمِ المتابعة.

فصل
يجمعُ أدلّتنا على ما نصره شيخُنا واخترناه

[٢/ ٢٤] فمنها: أنَّ الركـوعَ الذي يقعُ عليـه الاسمُ مُجزىء تَبرأ به الـذّمة عن عهـدةِ الأمرِ، فإذا انحنى معتـدلاً، وقال على وجـه التأني: سبحـانَ ربيَ العظيم، حَسُن أن يقولَ لـه الفقيـهُ الذي يُعلِّمـه الصـلاة: حَسْبُك، وحَسُن أن يقولَ لـه: أجـزأكَ هذا القـدرُ من الـركوعِ، فـارفع، وحسُنَ منـه أن يقول: قـد أتيتُ بما وجبَ عليّ، والـزائدُ يَحْسُن نفيُ الوجوب عنه.

فنقول: وما يجبُ عليـك الزيادةُ على هذا، فقد دلَّ عليـه السلبُ والإثباتُ، وإذا كان ذاكَ القـدرُ هو الواجبَ، فماذا بعد الـواجبِ إلا النفلُ، إذ لو كان مـا زادَ واجباً؛ لكانت الذمّةُ لا تبرأ قبل فعله.

ومنها: أن نُجوِّزَه دليلاً قياساً، فنقول: ما سَقطَ به الفرضُ كان جميعَ الواجب، كما لو انفـرد عن زيادةٍ، وبفرضِ الكـلامِ في الزيـادةِ، فنقولُ: غيرُ معاقَبٍ على تـركه، أو غيرُ مأثومٍ بتركه، فلا يكون واجباً كسائرِ النوافل.

ومنها: أن خصيصةَ النَّفـلِ موجودةٌ في هـذهِ الزيـادةِ، وهي أنَّ المكلَّف مخيَّر بين فعلهـا وتركِهـا لا إلى بـدل ينوبُ عنهـا، وكُلُّ مـا خُيِّر المكلَّفُ بين فعلِـه وتركِـه على الإطلاق، فهو النَّفل، والحكمُ بمشاركته للفـرض مع تخصصِه وتَميّزِه بخصيصةِ النفل لا وجهَ له.

ومنها: أنَّ الزيادةَ على ضَربين:

زيادةٌ هي تطويل الفعلِ والقولِ وامتدادُه على وجهٍ يجزىء منه البعضُ.

وزيادةٌ هـي فعل مثلِه منفصلـةٌ عنه على وجْـه التكرار، ثم إنَّ المنفصلـة عنه على الخلافِ المعروفِ، (١ فالمصلي لصلاة الظهر والفجر دفعتين، يكون بالثانية متطوعاً أم بإحداهما (١؟ فـلا يختلف الناس أنهما غير واجبتين جميعـاً، فيجب أن يكون الامتـداد والزيادة المتصلة في الركوع والقراءة كذلك، ولا فرق بينهما.

فصل
في اعتراضهم على أدلتنا

قالـوا: ليس إذا سقطَ الفرضُ ببعضِه دلَّ على أنَّ الـواجبَ ذلك البعضُ، الدليلُ عليه: أنَّ فروضَ الكفايات إذا قـامَ بها رجُلٌ من أهلِ المحلَّةِ أو القريَةِ، سقطَ الفرضُ عن الباقين، ثم إذا فعلَ الكُلُّ ذلكَ الفرضَ كان كُلُّه فـرضاً، هذا في الأشخاصِ، وأمَّا في الأفعالِ؛ فالمسافرُ يسقط فرضُه بركعتين، ولو صلاَّها، فإنه كان الكلّ واجباً.

فيقال: إنَّ الفرض يتنـاولُ أهلَ القرية، ولهذا لو تطـابقوا على التَّركِ عمَّهم الإثمُ، وفي مسألتنا لـو كان عـادته تطويلَ الـرّكوع، فتركَ أصلَ الـركوع، أو تطـويلَ القراءة، فتركَ أصلها أثمَ مأثمَ التاركِ لما يقع عليه الاسم، ولا يـأثم مأثمَ من ترك ركوعاً وجب عليه مطوّلاً ممتداً.

ولأنـه ليس في فرضِ الكفـايةِ واحـدٌ يُشارُ إليـه بالفـريضةِ بل الـوجوبُ تنـاول الكُلَّ، وجُعل البعض قائماً مقامَ البعض، وفي مسألتنـا: الفرضُ من ذلك معيَّن مقدَّرٌ بما يقعُ عليـه اسمُ الركـوعِ المطمئنِّ فيـه، فذاكَ تخصَّص بـالفرضِ، ومـا زاد تخصَّص بالنفلِ كتخصُّصِه بخصائصِ النَّفل.

وأما المسـافرُ؛ فإنـه رُخِّص له في تـركِ البعض، فإذا ردَّ الرخصـةَ رجع الفرضُ إلى [٢/ ٢٥]

(١ - ١) ورد في هامش الأصل، دون الإشارة إلى مكانه في المتن، ولعله كما أثبتناه.

أصله، وهـو الوجـوبُ في أصل الوضع، فلهم أن يقـولوا، أعني أصحـابَ أبي الحسن الكـرخي: إنَّ من أصلنا أنَّ الشروع في العبـاداتِ يجعلُها واجبـاً؛ لأنَّ الشروعَ كالنـذر، فالزيادةُ عبادةٌ قد شرعَ فيها، تَنقل الكلام إلى ذلكَ الأصلِ.

فصل

يجمع شُبَهَهم

فمنها: أنَّ الاسم يقع على آخرِ[1] الفعل، كوقـوعه على أوّله أو على الفـاتحةِ، وما زاد نُوقِع عليـه اسمَ الواجبِ المأمـورِ به، وهو الـركوعُ والقـراءةُ حيث وقعَ على جميعه اسمُ القراءةِ والركوعِ.

ومنهـا: أنَّ الـزيادةَ على المنهـيِّ جُعِلَ محظوراً مثلَـه، ومـا زيـدَ على الشرطِ جُعِلَ كـالشرطِ، والزائدَ على عـددِ الجُمَعِ مِمَّن[2] لا تَجبُ عليـه الجمعة اقتصر عليـه حكمُ الجمعةِ في حصـولِ الإجزاء عن الظُّهر. وبيـانُ الشرط؛ أنه لو سرقَ النَّبـاشُ اللَّفائف غير المعتَبَرة وتمَّ بها النصابُ، قُطعَ وجُعل في حُكم المعتبرة، وكذلك السُّتْرةُ الثانيةُ إذا كانت غَصباً حصلَ الإجزاءُ والاكتفاءُ بواحدةٍ، وأثَّرت الثانية في الإبطالِ، كما لو كانتا مَغصوبتين[3].

فيقال: ذاك تساوى المأثم، فـالإثمُ على جميعه، وها هنا لا مأثمَ على تـركهِ جَميعه بل على تـركه بعضَـه، وذاكَ لا يُجبرُ على فعلِ الـزائدِ وعلى تركـهِ، وهنا يُجبَرُ مَن فعلَـه وتركَه. ولأنهم قـالوا: يُقطعُ بالنصابِ فيما زادَ عليه، ولا يتعلقُ الوجـوبُ بالأوقاصِ[4]

---

(١) في الأصلِ «أجزاء».

(٢) في الأصل: «من».

(٣) المقصودُ بذلك: أنه إذا كانت إحدى سُترتي المصلي مغصـوبة، أثَّرت في إبطال الصلاة، كما لو كانتا مغصوبتين.

(٤) الأوقـاص: جمع وَقص، وهـو مـا بين فريضتـي الزكـاة، كـالـزيـادة على الخمسِ من الإبل إلى التسعِ، وعلى العشرِ إلى أربعَ عشرة. انظر «النهاية في غريب الحديث»: ٥/ ٢١٤.

الزائدةِ على نصابِ الزكاةِ.

ومنها: أنَّ الإنسانَ لو قال لوكيله: تصدّق من مالي. فتصدّقَ بالقليلِ، كان بحكمِ الأمرِ، وإن تصدّقَ بالكثير فكذلك، وما ذاكَ إلا لأنَّ الكثيرَ والقليلَ يتساويانِ في وقوعِ اسم الصدقةِ عليهما.

فصل

في الأجوبةِ عن ذلك

أمَّا دعواهم أن آخره كأوَّله، غيرُ صحيح؛ لأن آخرَه امتازَ عن أوَّله بالحكمِ المخصوصِ، وهو التخييرُ بين فعلهِ وتركِهِ، وبسُقوطِ المأثم على تركه، والأولَ اختصَّ بخصيصةِ الواجب من حيثُ العقابُ على تركهِ وانحتامُ فِعلِه، فتميُّزه بالمعنى يربي[1] على شمولِ الاسمِ ووقوعه عليه.

وأمَّا الوكيلُ، فلا نُسلِّم، بل إذا أطلقَ له الصدقةَ وقعَ على أيسرِ يسيرٍ، ولأنه هو المتحققُ من ذلك، وما زادَ يحتاجُ إلى دلالةٍ وتصريحٍ، ولو سُلِّم؛ فإنَّ العادةَ فيما بيننا أنه لو أرادَ المقدارَ ذكره، ولو أرادَ البعضَ لَخَصَّصَهُ، فلمَّا لم يُقدِّرْ؛ دلَّ على أنه وَكَلَهُ إلى اختيارِ الوكيلِ، فكانت العادةُ هي الموجبةَ لتعميمِ الصدقةِ، وليس بيننا وبين الله سبحانه عُرفٌ، فكان الواجبُ هو ما يقع عليه الاسمُ دونَ ما لا تَتحقق فيه الشركةُ للواجب.

فصل

إذا ورد الأمرُ بهيئةٍ في فعل، ودلَّ الدليلُ على كون الهيئةِ مسنونةً أو مستحبةً مندوبةً، لا يَخرج المأمور بإيقاعِ الهيئةِ فيه عن كونه واجباً.

مثالُه: قول النبي ﷺ للقيط بن صَبِرَة: «وبالِغْ في الاستنشاق إلا أن تكونَ

---

(١) في الأصل: «يولي»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

[٢٦/٢] صائماً»[١]، وقولُـه ﷺ في المشيِ بينَ الصَّفَا والمروة: «اسعَـوا، فإنَّ الله كتبَ عليكم السَّعي»[٢]، وقولـه للخاتِنـة: «أشِمِّي ولا تُنهِكي»[٣]، فإنَّ هاتين الهيئتين منـدوبتان، والاستنشاقُ وأصلُ المشي بين الصفـا والمروةِ جميعاً واجبان[٤]، خلافـاً لأصحابِ أبي حنيفة[٥]، حكاه الجُرجـاني وأنه يكونُ الاستنشـاقُ وأصلُ المشي بين الصفا والمروة غيرَ واجبين.

فصل
في ذكر حجتنا على ما ذهبنا إليه

أنَّ الأمرَ بـالسعيِ والمبالغـةِ قد دلا على الأمرِ بـأصلِ المشي، وأصلِ الاستنشاق، فلما قامت دلالة الندبِ على نفيِ الوجوبِ للهيئتين، بقيَ الأصل مأموراً به أمراً مطلقاً،

(١) أخرجـه الشـافعي في «مسنـده» ١/ ٣٠، ٣١، وأحمد ٤/ ٢١١، وأبـوداود (١٤٢)، (١٤٣)، (٢٣٦٦)، والترمـذي (٣٨)، (٧٨٨)، والنسـائي ١/ ٦٦، ٧٩، وابن حبـان (١٠٥٤) من حديث لقيط بن صبرة.

(٢) أخرجه أحمد ٦/ ٤٢١ - ٤٢٢ والشافعي ١/ ٣٥٢، والطبراني في الكبير ٢٤/ (٥٢٩) و(٥٧٦) و(٨١٣)، والدارقطني ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٦، والحاكم ٤/ ٧٠. من حديث حبيبة بنت أبي تجراة.

(٣) رواه أبـوداود (٥٢٧١). ومعنى أشِمِّي ولا تُنهكي: أي اقطعـي بعضَ النـواة ولا تَسْتأصليهـا. والنهك هـو المبـالغـة في الضرب والقطع. وقـد شبَّـه القطع اليسيرَ بإشمام الـرائحـة، أي: لا تبالغي في استقصاء الختان. «النهاية» ٥/ ١٣٧.

(٤) اختلفت الرواية عن أحمد في السعي، فرويَ عنـه أنه ركن لا يتمُّ الحجُّ إلاّ به، ورويَ أنه سنَّة لا يجب بتركه دمٌ.
وقـال القاضي أبـويعلى: هو واجبٌ وليس بـركن، إذا تركـه وجب عليه دم، وهـذا ما رجَّحـه صاحب «المغني» وهو رأيُ الحنفية.
انظر «المغني» ٥/ ٢٣٩، و«البناية» ٣/ ٥٠٩.

(٥) رأيُ الحنفية أنَّ الطوافَ من واجبـات الحج، لا من أركانه. وهو قـول ابن عباس، وعبدالله بن الزبير، وعروة بن الزبير، والحسن البصري، وعطاء، ومحمد بن سيرين ومجاهد.
انظر: «البناية على الهداية» ٣/ ٥٠٩.

والأمرُ المطلقُ يقتضي الوجوبَ، فصار بمثابةِ لفظِ العموم إذا تَعقَّبه لفظٌ يقتضي إخراجَ بعضِه، بقي الباقي على ظاهرِه في الاستغراقِ لما عدا ما أخرجه الخصوص.

فصل

في شُبَهِهم

قالوا: المنطوقُ به نفسُ المبالغةِ والسعي، وقد قام الدليلُ على نفيِ وجوبِه، فغيرُ المنطوقِ به في الأمرِ لا وجهَ لكونه واجباً، وزيادته على رتبةِ المنطوق به.

فيقال: إنَّ قولَه في الاستنشاقِ يعطي الأمرَ به، ولم يقمْ على الأمرِ به دلالةٌ تحطُّه عن رتبةِ الإطلاق، كما إذا قال: حُتّيه في غسلكِ له[1]، وأوترْ في الاستجمارِ[2]، يكون مضمناً للأمرِ بالأصلِ، وليس في الأصلِ ما يحطه عن مرتبتِه من الإطلاق.

فصل

إذا كنّى اللهُ سبحانه عن العبادةِ ببعض ما فيها من أركانِها وتوابعِها، دلَّ على وجوبِه فيها، وكونِ ذلك الشيء من لوازمها وفروضِها، مثل قوله تعالى: ﴿وقرآنَ الفجر﴾ [الإسراء: ٧٨]، لما كنى عن الصلاة به، دلَّ على وجوبه فيها، وكذلك قوله: ﴿لتدخُلنّ المسجدَ الحرام﴾ إلى قوله: ﴿محلِّقين رؤوسَكم﴾ [الفتح: ٢٧]، فكنَّى عن الحج بحلقِ الرأس، فدلَّ على وجوبه فيه، والأصل في ذلك أنَّ العرب لا تكني عن الشيء إلا بأخصِّ الأشياء به، تقول: عندي كذا وكذا رقبةٌ، وتحتي كذا وكذا فرجٌ، قال النبي ﷺ: «لا سَبقَ إلا في خُفٍّ أو حافرٍ أو نَصْل»[3]، ويقول القائل: لي كذا وكذا

---

(١) كما في قوله ﷺ: «حتية، ثم اقرصيه» وقد تقدم تخريجه في الصفحة (٣٨) من الجزء الأول.

(٢) أخرج أحمد ٤/ ٣١٣، ٣٣٩، ٣٤٠، والترمذي (٢٧)، والنَّسائي ١/ ٤١، وابن ماجه (٤٠٦)، والحاكم ١/ ١٥٨، وابن حبان (١٤٣٦) من حديث سلمة بن قيس أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأت فاستَنْثر، وإذا استَجْمرت فأوتر».

(٣) أخرجه أحمد ٢/ ٢٥٦، ٣٥٨، ٤٢٥، ٤٧٤، وأبو داود (٢٥٧٤)، والترمذي (١٧٠٠)،=

وَقفة، ويريدون به حجّةً، لما كان الوقوفُ بفواتِه فواتَ[1] الحجِّ، ويدركُ بإدراكِه، هذا دأبهم.

فصل

الأمرُ من جهةِ الله سُبحانه لا يقفُ على مصلحةِ المأمورِ، ويجوزُ أن يأمرَه بما يعلمُ أنه لا يعودُ بصلاحِ حاله.

هذا يَنبني على أصولٍ لنا في أصولِ الدياناتِ، وبهذا قال الفقهاءُ أجمع، خلافاً للمعتزلة ومن وافقهم في تلك الأصولِ في قولهم: لا يأمرُ إلا بما فيه المصلحةُ.

والأمرُ عندهم يقتضي الإرادةَ، ولا يريدُ اللهُ عندهم بعبادِهِ إلا ما فيه الأصلحُ لهم ديناً ودُنيا.

والكلامُ في هذا الفَصل يشيرُ إلى تلك الأصولِ، فنذكر فيه بحسب ما يحتمل هذا الكتابُ إن شاء الله.

فصل
يجمع أدلتنا

فمنها: أنه لو تخصص أمرُه بالأصلحِ لما أمر إبليسَ وفرعونَ[2] ومن كانت حالُه [٢/ ٢٧] حالَهما في التخلُّفِ عن الطاعةِ واعتمادِ المخالفة، إذ قد كشفت عاقبةُ أمرِهِ سبحانه لهم عن الوبَالِ واللَّعنِ والإيعادِ عند[3] التَّخلف، والتخليدِ في العذاب عند المؤاخذةِ والمجازاةِ، وقد أبانَ لنا عن الأصلح في بعضٍ ما قصد فيه الأصلحَ، فأبانَ عن قَتلِ

= والنسائي ٦/ ٢٢٦، ٢٢٧، وابن ماجه (٢٨٧٨)، وابن حبان (٤٦٩٠). والسَبَق: هو المال المشروط للسابق على سبقه والمراد من النصل: السهم، ومن الخف: الإبل، ومن الحافر: الفرس

(١) في الأصل «وفوات» والمثبت هو الجادة. (٢) انظر ٢/ ٤٨١ التعليق رقم (١).

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «عن».

الغلام في حقِ الخَضِرِ لما أنكره وأكبره موسى عليه السـلام، بأنه كان في المعلومِ أنه لو بَلَغَ لكفَر وكَفَّر أبويه[1]، فقد أعطى ذلك أنه لما أرادَ حِفظَ عاقبتِه وعـاقبةِ أبويه، أمَرَ بالأصلحِ لهم، وهو قتلُه صغيراً، فما كان من هذا فقد كشف النظر عن مرادِه سبحانه منـه، وهو الأصلحُ، فأمـا إبليس حيث طلبَ الإنْظـار، وخَطَب طـولَ الإعمار، أجابـه سبحـانه فقـال: ﴿إنَّكَ من المُنْظَـرين﴾ [الأعـراف:١٥]، فلو كـان أمـرُه لإصلاحـه وصلاحِ عاقبتِه لما أجـابه إلى الإبقاء، وقد كشفت العاقبة أنَّ إنظـارَه الذي أجابه الحقُّ إليه وَبالٌ عليه وعلى من اتَّبعه، فلو كـان اللهُ سبحانه أرادَ حفظَه عن الفسادِ، وأرادَ به الصـلاحَ، وبغيرِه ممَّن علم أنـه يغـويَه؛ لفَعلَ في حَقِّـه مـا فعلَـه في حق طفلِ الخَضِرِ، فعُلمَ أنه مُطلقُ الأمـرِ والمشيئةِ بفعل الأصلح لمن شاءَ، وفي حقِّ من شـاء، ويأمرُ من لا يُريد صلاحَه بما شاء، فهذا طريقٌ مَهْيَعٌ قد ملأ كتابه الكريم بأمثاله:

قال في حقّ قومٍ: ﴿ولكن كَرِهَ اللهُ انْبِعـاثَهـم فَثَبَّطهُـم وقيلَ اقعدوا مَعَ القاعِدين﴾ [التوبة: ٤٦]، وأبانَ عن عِلّة الكراهة، فقـال: ﴿لو خَرجوا فيكم ما زادوكم إلا خَبالاً ولأوْضَعُوا خِـلالكم يَبغونكُمُ الفِتنة وَفيكـم سَمَّاعونَ لهم﴾ [التوبـة: ٤٧]، فأبان عن علةِ عاقبتِهم [وتثبيطهم][2] عن الخروج لمصلحةِ جيشِ رسول الله ﷺ، لما أرادَ بجيشه الأصلحَ.

وقـال في حق قـومٍ: ﴿إنما نُملي لهم ليـَزْدادوا إثْماً﴾ [آل عمـران: ١٧٨]، وأطـال أعمارَ المنافقين على ما كـانوا عليه من التخذيلِ للمسلمين، وتَتبع عـوراتهم، ومكاتبةِ المشركين، وإيقاعِ الأراجيفِ على السَّرايـا، وجميع ما أخبر اللهُ عنهم في كتابه في قـوله: ﴿ومِن أهلِ المدينة مَرَدوا على النِّفاق﴾ [التوبة: ١٠١]، وقولهم: ﴿لا تَنْفروا في الحرِّ﴾

---

(١) وذلك في قولـه تعالى: ﴿وأما الغـلام فكان أبواه مؤمنين فخشينـا أن يرهقهما طغيانـاً وكفرا﴾، سورة الكهف، الآية: ٨٠.

(٢) زيادة يستقيم بها المعنى.

[التوبة: ٨١]، وقوله: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ المنافقونَ والذينَ في قلوبِهم مَرضٌ والمُرجفونَ في المدينةِ﴾ [الأحزاب: ٦٠] ... إلى أمثال ذلك، فَعُلم أنَّ الله سُبحانه يَفعلُ الأصلحَ ويَعتمدُه في حقِّ من شاء، فأما أن يُشترط الأصلحُ في أمره، ويقف أمرُه عليه، فمتى ذهبَ إليه ذاهبٌ مَنَعته هذه الآيُ وما شَهدت به أحوال بَعضِ المكلفينَ المأمورينَ من كونِ الأوامِر والنواهيِ والتكاليفِ عادت بوَبالِهم في فسادِ عاقبتهم وفسادِ الأمةِ بهم.

وهذه شَذْرَةٌ كافيةٌ في مثلِ هذا الكتاب، إذ ليس بموضوعٍ في أصول الديانات، لكنّه في أصولِ الفقه.

فصل
فيما تعلقوا به لِمذهبِهم

قالوا: القولُ والفعلُ إذا خَلا من فائدة كان عبثاً، وقد نزَّه اللهُ سبحانه نفسَه عن العبثِ وعن الباطل، فقال: ﴿وما خَلقنا السماوات والأرضَ وما بينهما لاعبين﴾ ... إلى قوله: ﴿إلا بالحق﴾ [الدخان: ٣٨-٣٩]، وقال: ﴿أفَحسِبتُم أنَّما خَلقْناكُم عَبثاً﴾ [المؤمنون: ١١٥]، ﴿إلا ليَعْبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، فمن تنزّه عن فِعلٍ يخلو من نفع به، [قادر][1] على التنزيه لنفسه عن فعل هو محضُ مَضَرة لا فائدةَ فيه. [٢/٢٨]

والأمرُ أحدُ أقسامِ كلامِه سبحانه، لا يخلو أن يكونَ إما لنفعٍ، أو دفعِ ضررٍ، والله سبحانه مُنزّهٌ عن ذلك، لم يبقَ إلا أنه أمرَ العبادَ لنفعهم ودفعِ الضررِ عنهم، وذلك هو الأصلحُ الذي نشيرُ إليه، وإذا خلا من اجتلابِ النفعِ لهم الموفي على مَشقَّة التكليف، أو دفعِ المضارِّ عنهم تعطلَ عن فائدة، وكلُّ قولٍ تعطّلَ من فائدةٍ كان لغواً، كما أن كُلَّ فعلٍ تعطَّل من فائدةٍ كان عَبثاً، والله سُبحانه منزّهٌ عن العبثِ عقلاً وشرعاً، حيثُ قال سبحانه: ﴿وما خَلقنا السمٰوات والأرضَ وما بينهما إلا بالحقِّ﴾

---

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.

[الحجر: ٨٥]، وفي لفظٍ آخرَ ﴿لاعبين﴾ [الدخان: ٣٨]، وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُم أنَّما خَلقناكمْ عَبثاً﴾ [المؤمنون: ١١٥]، ﴿ما خلقناهما إلا بالحق﴾ [الدخان: ٣٩]، ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وإذا بطلَ أن يكون لمعنىً يعودُ إليه، وبطل أن لا يكون لمعنى رأساً؛ لأنه [سبحانه منزه][1] عن العَبث، لم يبق إلا أنه لنفعِهم ودفعِ الضررِ عنهم، وذاك هو الأصلحُ الذي نشيرُ إليه.

فصل

في جوابهم عما تعلقوا به من الشبهة

فيقال: نحنُ نخالفكم في هذا الأصل، ولا نطلبُ لأفعالِه وأقوالِه الفوائدَ، بل نقول: إنَّ القولَ والفعلَ الصادرين[2] عن اللهِ سبحانه يصدرانِ عن إرداةٍ مطلقةٍ وتصرّفٍ في أعيانِ مُلكه، وقد يصدرُ عنه ما لو صدَر من خلقِه لكان مَذموماً مُسْتَهجناً، ويصدرُ عنه حسناً، كأمرِه لمن يعلمُ أنه لا يُطيع، وخلقِه لمن يعلم [أنه لا يعمل][3] إلا بالبغي، وإمدادِه بالقوى والأموالِ وطولِ الأعمار، وكلِّ شيءٍ يكون به [من][4] الشَّرِّ أقربَ وعن الخير أبعدَ، ولو صدرَ هذا من الواحدِ منّا بأن أخرجَ عبداً من حَبسٍ كان مانعاً له، أو حلَّ قيداً كان مُعوّقاً له عن الفسادِ مع علمه بأنه لا يَتصرّفُ بعد إطلاقه إلا فيما يعود بفسادِ حاله وأحوال العباد، فإنه يكون جميعُ ما يَتطرّقُ من ذلك العبدِ منسوباً إليه، ويكونُ مذموماً عليه، وهذا موجودٌ في تكليفِ الله مَنْ كَشفَ الغيبُ عن فَسادِه وإفسادِه، وهو بريءٌ من كلِّ لائمةٍ، حاكمٌ غير محكوم عليه، على أنه القادرُ على النَّفعِ المحضِ الذي وَعَدَ به أهلَ الجنة، وما فعله مع كونِه قادراً عليه من غَير تقديمِ بُغْضِ الدنيا ومِحَنِ التَّكاليف ومَشاقِّها، وكلُّ من قدرَ على

---

(١) ما بين معقوفين ليس في الأصل، ولا بد منه لاستقامة العبارة.

(٢) في الأصل «الصادران» والصواب ما أثبتناه.

(٣) ما بين معقوفين ليس في الأصل، ولا بد منه لاستقامة العبارة.

(٤) ساقطة من الأصل.

نَفعِ غيرِهِ منّـا بغيرِ تقديمِ مضرَّةٍ لا تَعـودُ إليه بنَفعٍ، ولا دفع ضررٍ، فلم يفعل بـه ذلك النفعَ إلا بتقديم ضررٍ وتكليفِ مَشـاق، فَقد بَخَسَ ذلك الحَيَّ حقَّـه، كمن قدرَ على إسقـاءِ العطشانِ جُـرعةً أو شَربـةً من الماء، أو المُضْحي[1] بإظـلاله بظلِّ جـداره، أو المتخبِّط في ظلمـةِ الليل بضَوءِ نـارِه، فلم يفعل من ذلك كلِّه شيئـاً، بل منعه منـه مع الغَناءِ والقـدرةِ والعلم بصـدق الحاجة، فإنـه يكون على الغايـةِ من استحقـاق الذمّ.

[٢/ ٢٩] والجنَّة عنده سبحانه كتلك الشربـة، وذلك الظِلّ، وذلك الضياء، وقد مَنعناها[2]، مع القُدرةِ وأحـال بيننا وبَينها بمحنِ الدُّنيـا وبَلاوي التَّكليف، وأخطارٍ حجبت أكثـرنا عنها.

وفيما قدّمنا من أنَّ اللهَ سُبحانه قد أمرَ أوامرَ كثيرةً على غير وجهِ الأصلحِ للمأمور كفايةٌ، واللهُ أعلم.

فصل

إذا قال الصحـابي: أمَرَ رسولُ الله بكـذا، أو نهى رسولُ الله عن كـذا. كان حُكمُ هذا القول منه حُكمَ أمرِ النَّبي ﷺ وقولِه: افعلوا كذا، ولا تفعلوا كذا.

وحكى القاضي أبو الحسنِ الخَرَزي[3] أن مذهب داودَ أنـه لا يَثبت بذلك حكم أمرِهِ ونهيه الواجبين، حتى تُنقل إلينا ألفاظُه.

---

(١) هو من يصيبه حرُّ الشمس، ومنه قوله تعالى: ﴿**وأنك لا تَظمأ فيها ولا تضحا**﴾، أي لا يُؤذيك حرُّ الشمس. «اللسان»: (ضحا).

(٢) في الأصل: «منعناه»، والمثبت أنسب للسياق.

(٣) هو أبوالحسن عبدالعزيـز بن أحمد الخَرَزي - نسبة إلى بيع الخرز - إمام أهل الظاهر في عصره، قدم من شيراز في صحبـة الملك عضدالدولـة. قال أبوعبـدالله الصيمري فيه: مـا رأيتُ فقيهاً أَنْظَـر منـه ومن أبي حـامـد الإسفـراييني. «الأنسـاب للسمعـاني» ٥/ ٨٧-٨٨، و«شـذرات الذهب» ٣/ ١٣٧.

وحُكي عن ابنِ بيان القصَّار الداودي أنـه قال: ليس هذا مذهبَ داود، بل يَجوز الاحتجاجُ به[1].

فصل

يجمع أدلتنا على ما ذهبنا إليه[2]

فمنها: أنَّ أصحـابَ رسول الله ﷺ، ورضـوانه عليهم، أعـرفُ بألفـاظِه ومعـاني أقواله، فإذا قالوا: أمرَنا. وهم عارفـون بالأمرِ، ونَهانا. وهم عارفون بالنَّهي، صارَ ذلك كقولهم: قالَ رسولُ الله: افعلوا كذا، ولا تفعلـوا كذا. فاشتراطُنا في حقِّهم نقلَ ألفاظِه إلينا تَعاطٍ[3] عليهم؛ لأنَّ خبر هذا القول منا: اذكروا لنا لفْظَه، عساه لا يكون أمراً ولا نهياً، وقد وقع لكم أنه أمرٌ ونهيٌ. ولا أسمجَ من ذلك ولا أقبحَ.

والذي يـوضِّحُ هذا الـدليلَ: أنهم لما رَووا عن النبي ﷺ أنه رجمَ مـاعزاً لما زنَى[4]، وقَطَع [يَدَ] سـارق رِداءِ صَفوان[5]، وسَها فَسجد[6]، كان ذلك منهم كقـوله: رجمتُ

---

(١) ما قرره ابن حـزم في كتابه «الإحكام»: أنه إذا قـال الصحابي: أُمرنا بكـذا، فليسَ هذا إسناداً، ولا يقطع على أنه عن النبيِّ ﷺ، ولا ينسبُ إلى أحد قول لم يروَ أنه قاله، ولم يقم برهان على أنه قاله. انظر «الإحكام في أُصول الأحكام» ٢/ ٧٢.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «إليها».

(٣) التعاطي: الجراءة على الشيء، وتناول ما لا يحق ولا يجوز تناوله. «اللسان»: (عطا).

(٤) حديث رجم ماعز تقدم تخريجه في الصفحة (١٠٨)

(٥) حديث قطع يـد سارق رداء صفوان بن أُميـة، أخرجه الـدارمي ٢/ ١٧٢، والنسائي ٨/ ٦٩، والطبراني (٧٣٦٦) و(١٠٩٧٨) و(١١٧٠٣)، من حـديث ابن عبـاس - رضي الله عنهما - قال: جاء صفوان بن أُمية إلى النبيِّ ﷺ بـرجلٍ سرق رداءه من تحت رأسه وهو نائم، فلم ينكر ذلك الـرجل، فأمر بـه رسول الله ﷺ أن يُقطع، فقـال صفوان: في هـذا يقطع؟! قال: «فهـلاَّ قلتَ هذا قبل أن تأتيني؟!» وأخرجـه ابن ماجه (٢٥٩٥)، والطبراني (٧٣٣٨) (٧٣٤١) من حديث صفوان بن أمية مع اختلاف في اللفظ.

(٦) حـديث سَهْـو رسـولِ الله ﷺ في الصـلاة وسجـوده فيهـا، أخـرجـه أحمد ٤/ ٤٢٧، ومسلم =

ماعزاً لما زَنى، وقطعتُ يدَ سارقِ رداءِ صفوان، وسجدتُ حين سَهوت.

وممـا يوضِّحُ الـدليلَ أيضـاً: أنَّ أصحابَ رسـولِ الله ﷺ قَبِلَ بعضُهم من بعضٍ مثلَ هذا قَبُولهم لألفاظ رسول الله ﷺ المسموعةِ منه.

فمن ذلك: أنَّ رافعَ بن خَـديج روى لابنِ عُمـر أن النبي ﷺ نَهى عن المُخابَـرةِ[1]، فَعمِل بخبره وترك المخابرةَ هو وجميع من كان يعملُ بها بعد أربعين عاماً تعاملوا بها فيها.

ومن ذلكَ أيضـاً: مـا رواه أبـو الـدَّرداء أن النَّبي ﷺ، نهى عـن بَيْعٍ كـان بـاعـه معاويةُ[2]، فتركَه. ولم يطلب ابن عُمَر ولا معـاويةُ من رافعٍ ولا أبي الدرداءِ لفظَ النبي ﷺ، ثقةً بمعرفتهما بأمرِ رسولِ الله ونهيِه، فنحنُ أحقُّ بقبولِ ذلكَ وتـركِ تعاطينا على أصحابِ رسول الله ﷺ.

= (٥٧٤)، وأبوداود (١٠١٨)، والنسائي ٣/ ٢٦، وابن ماجه (١٢١٥)، وابن خزيمة (١٠٥٤)، والبيهقي ٢/ ٣٥٩، وابن حبـان (٦٦٥٤) عن عمـران بن حُصين: أنَّ رسـول الله ﷺ، سَلَّم في ثلاثِ ركعات من العَصر، فقال له الخِرباقُ: يا رسولَ الله، أنسيتَ أم قَصُرت الصلاةُ؟ فقال ﷺ : «أصدق الخِرباقُ؟» فقالوا: نعم، فقامَ فَصلَّى ركعةً، ثم سجدَ سجدتين، ثم سلَّم.

وأخرجه أحمد ١/ ٣٧٩، وابن أبي شَيبة ٢/ ٢٥، والبخاريُّ (٤٠١)، ومسلم (٥٧٢)، وأبوداود (١٠٢٠)، والبيهقي ٢/ ٣٣٥، والـدارقطني ١/ ٣٧٥، وابن حبان (٢٦٦٢)، عن عبـدالله بن مسعود قال: صلى رسول الله صلاةً، فلما سلَّم، قيل له: يا رسول الله، أحدَث في الصلاة شيء؟ قـال: «لا، وما ذاك؟» قـالـوا: صليتَ كذا وكـذا، قـال: فثنى رجلـه واستقبل القبلةَ، وسجـد سجدتين ثم سلَّم.

(١) أخرج أحمد ٣/ ٤٦٥، ومسلم (١٥٤٧)، والنسائي ٧/ ٤٨، وابـن ماجه (٢٤٥٠)، والطبراني (٤٢٤٨) و(٤٢٤٩) و(٤٢٥٠) و(٤٢٥١) و(٤٢٥٢) و(٤٢٥٣)، أن ابن عمـــر رضي الله عنهما قال: كنا نُخـابر ولا نرى بذلك بأساً حتى سمعنا رافع بن خـديج يقول: نهى رسول الله ﷺ عنه، فتركناه لقوله. والمخابرة: المزارعة.

(٢) أخرج النسائي ٧/ ٢٧٩ في البيوع عن عطاء بن يسار أن معاوية باع سقايةً من ذهبٍ أو وَرِقٍ بأكثر من وزنها، فقال أبوالدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلاّ مِثلاً بمثلٍ.

ومنها: أنَّ الراوي يجبُ تصديقُه فيما يرويه عن رسولِ الله ﷺ، فإذا لم نعمل بقولِه: أمَرنا بكذا، ونهانا عن كذا. كُنّا تاركين لتصديقِه فيما رواه، وذلك غيرُ سائغ بالإجماعِ.

ومنها: أنَّ المعنى الذي اشترطَ له المخالفُ نقل ألفاظِ رسول الله ﷺ إنما هو ليتحققَ أنه أمرٌ حقيقةً ونهيٌ حقيقةً.

وكما أنَّ معاني الألفاظ قد تختلف باختلاف الصيغ، كذلك تختلف باختلاف [٢/ ٣٠] دلائلِ الأحوالِ والأسبابِ التي وردت عليها، وكان يجب أن نعتبر نقلَ الأحوالِ والأسباب، لا سيَّما وبعضُ الناسِ يعتقدُ قَصر الجواب على السببِ والحالِ الذي خرجَ الكلامُ عليه ولأجله، فلمَّا لم نعتبر ذلك لم نعتبر نقلها، واكتفينا بقوله: أمَرَنا ونَهانا.

فصل
في توجيه أسئلتهم على أدلّتنا

فمنها: أنَّ ألفاظَه ﷺ قد تخرجُ مَخْرج النَدْب، وبعضُهم يعتقدُه أمراً، وبعضُهم لا يعتقده أمراً، وتخرجُ مخرجَ التنزيهِ، فينقُله الناقلُ نَهياً على الإطلاقِ. ومن الناسِ من يعتقدُ أنَّ الإباحةَ والإطلاقَ أمرٌ، ومن الناسِ من يعتقدُ أنَّ الأمرَ بعد الحَظْر أمرٌ، وبعضُهم يعتقده إطلاقاً و إباحةً، فلا يكون طلبُ الألفاظِ منا تعاطياً عليهم، لكنْ استعلاماً منهم لنبين الأمرَ على ما نعتقده نحن بالدليل، دونَ تقليدهم.

ومنها: أنه قد يأمرُ الشخصَ بالأمرِ لمعنى يخصُّه، وينهاه لمعنىً يخصُّه، فلا يكونُ نهياً عاماً ولا أمراً عاماً.

فيقالُ: إنَّ هذه المذاهبَ حادثةٌ، ولم يكن هذا الاختلافُ في زمن الصحابةِ، فيُحتاج أن ينقلَ أنها كانت في وقتهم ليصحَّ السؤال.

على أنَّ إطلاقَ الأمر لا يُحملُ إلا على الإيجابِ، ولو كان الاختلافُ موجوداً في

وقتهم وعصرهم لـوجَب[1] أن يُنْبِىء على أي وجـهٍ أمـرهـم؛ لما نعلمـه من اختـلافِ مذاهبِ الناسِ في الصيغة.

فصل

إذا قال الصحابي: أُمِـرنا بكذا، أو: من السنَّةِ كذا، أو: نُهينـا عن كذا. فهو راجع إلى النَّبي ﷺ وأمرِه ونَهيه وسُنّتِه[2].

وإن قال التـابعي ذلك، فهو كالمرسـل، فهو حجّة في إحـدى الروايتين عن أحمدَ رضي اللهُ عنه.

واختلفَ أصحابُ أبي حنيفة في ذلك:

فحكى أبو سُفيان عن أبي بكر الرازي أنـه لا يرجعُ ذلك إلى أمْرِ النَّبي ونَهيه، ولا سُنّته؛ فلا يحتجُ به، وحكى غيره من أصحابِهِ أنه يرجعُ إلى النبي ﷺ، مثل قولنا.

واختلف أصحابُ الشـافعي، فذهبَ أكثرُهـم إلى مثل ما حكيناه عن صـاحبنا، وأنه يُضاف إلى النبي ﷺ، وذهب أبو بكر الصَّيرفي[3] إلى أنه لا يُضاف إلى سُنّة النبي وأمره ونَهيه[4].

فصل
يجمع أدلّتنا على أنه حجّة

فمنها: أنَّ الأمرَ والنهيَ والسنـةَ، الأصل الذي صدرت عنـه إنما هو السفيرُ عن الله تعـالى، ومن دونه إنما هـو مُبَلِّغٌ ومُخـبِرٌ، فإذا أُطلقتْ هـذه الألفـاظُ وجـبَ أن

---

(١) في الأصل «الوجوب»، والمثبت أنسب لسياق العبارة.

(٢) انظر «العدة» ٣/ ٩٩١، و«المسودة»: ٢٩٤.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول، الصفحة: ١٨٦.

(٤) انظر «المسودة»: ٢٩٤.

تـرجعَ إليه، وإنما سُنـةُ غيره وأمـرُ غيره يُعلم بـالتقييد والـدلالـةِ والقَرينـةِ، يوضِّـحُ هـذا: ما رُويَ عن أنسٍ أنه قال: إنَّ بـلالاً أُمر أن يَشْفَعَ الأذان ويُوتر الإقامَـةَ[1]. ولم يقُل أحدٌ[2] ولا سأل: مَن الآمر له؟ لحملهم ذلك[3] على الأمر المعهـود المعقول، وهو أمر الشارع دون غيره.

وصار ذلك بمثابـةِ ما لو قال بعضُ خَـدمِ السلطانِ: أمرَ وتَقَدَّمَ، أو أمَـرنا وتقدَّم إلينا، أو نَهانـا. فإنه لا ينصرفُ ذلك إلا إلى أمـر السلطانِ ونَهيِهِ وتقـدُّمه، دون أتبـاعِه [٢/ ٣١] وحواشِيه وخدمِه، كذلك النَّبي ﷺ مع أصحابِه يجبُ أن ينصرف الأمرُ إليه دونَهم.

ومنها: أنه لا خـلافَ أنه لو قـال قائلٌ: أُرخص، أو رُخِّص في كـذا، لرجعَ ذلك إلى تـرخيصِ النَّبي ﷺ، كذلكَ إذا قيل: أُمِـرنـا، ونُهينا؛ لأن الترخيص والأمـرَ والنَّهي جميعَ ذلك تشريعٌ.

فصل
في إفراد شُبههم

فمنها: أنَّ الأصلَ براءةُ الـذمّة، فـلا تُشغَل بلفظٍ يتردَّدُ بين أمرٍ يـوجِب شَغلَها، وبين أمرٍ لا يوجب شَغلَها.

ومنها: أنَّ السنـةَ، والأمرَ، والنَّهيَ قـد ينصرفُ إلى غير سنَّـةِ النبيِّ ﷺ، فإنَّ النبيّ ﷺ قـال: «عَليكمْ بسنَّتي وسُنّةِ الخلفـاءِ الـراشدينَ من بعـدي»[4]، وقال: «مَن سَنَّ

---

(١) أخـرجـه أحمد ٣/ ١٠٣، والبخـاري (٦٠٥)، ومسلم (٣٧٨)، والنَّسـائي ٢/ ٣، وأبـوداود (٥٠٨)، وابن حبـان (١٦٧٥)، والبيهقي في «السنن» ١/ ٤١٣، والـدارمي ١/ ٢٧١، وابن خزيمة (٣٧٥).

(٢) في الأصل: «لأحد»، والمثبت من «العدة» ٣/ ٩٩٥.

(٣) في الأصل: «على ذلك»، ولا داعي لها.

(٤) تقدم تخريجه في الجزء الأول، صفحة: ٢٨٠.

سُنّةً حَسَنةً كـان له أجرُها وأجرُ من يَعملُ بها إلى يـومِ القِيامة»[1]. وقد رُوي عن عليٍّ كَـرَّم اللهُ وجهه أنـه قال: جَلَـدَ رَسـولُ الله في الخمرِ أربعينَ، وجَلَـدَ أبو بكـرٍ أربعين، وجلدَ عُمرُ ثمانين، وكُلٌّ سُنَّة[2]. فسوَّى بين فعلِ النبي وفعْلِهم في تسميتِـه سُنّةً، فإذا ثبت هذا لم نَعلم إلى ماذا أشارَ الصحابيُّ إلى سنةِ رسول الله أو سُنّةِ الخلفاءِ بَعده؟ فلا وَجه لجعْل ذلك حجّةً مع هذا التردُّدِ والاشتراكِ.

ومنها: أنَّ الصحـابيَّ قـد يَجتهدُ يستنبـطُ الحادثةَ، فيـؤدّيـه اجتهـادهُ إلى حكم، ويُضيفُ ذلكَ إلى رسولِ الله ﷺ، يَقيسُ[3] على ما سمـعَ منه، ويستنبطـه مما[4] أخذ عنه، وإذا احتُمل هذا؛ لم يَجُز أن يُجعل سنّة مُسْنَـدةً، كما لو قال: هذا حُكمُ الله تعالى. لم يَجُز أن يُضافَ إلى القرآن.

فصل
في أجوبتنا عن شُبههم

إنَّ الأصلَ براءةُ الذمَّةِ يتغير بالشَّغلِ بالظاهر، ولا نَحتاج فيه إلى أكثر من الظاهر الموجبِ لِغلبةِ الظنّ، كخبرِ الـواحدِ؛ غـايةُ ما يقتضي الظنَّ وينتقـلُ به عن الأصلِ، وهو البراءة إلى الشَّغْلِ، والظاهرُ ها هُنـا أنَّ السنّة إذا أُطلقت انصرفت إلى سُنةِ رسول الله ﷺ، والأمرُ والنهيُ ينصرف إلى أمرِه ونَهْيه من الوجه الذي ذكرنا.

---

(١) أخـرجـه أحمد ٤/ ٣٥٧، ٣٥٨-٣٥٩، ومسلم (١٠١٧)، والترمذي (٢٦٧٥)، وابن مـاجـه (٢٠٣)، والنسائي ٥/ ٧٥-٧٧، والطبراني (٢٣٧٥)، والبيهقي ٤/ ١٧٦.

(٢) أخـرجه عبـدالرزاق (١٣٥٤٥)، وأحمد (٦٢٤) ومسلم (١٧٠٧)، وأبـوداود (٤٤٨١)، وابن ماجه (٢٥٧١)، والنسائي في «الكبرى» (٥٢٦٩) (٥٢٧٠).

(٣) في الأصل: «لا يقيس»، والمثبت هو الصواب.

(٤) حرفها الناسخ في الأصل إلى: «ما».

وأمّـا قـولهم: إنَّ السنـةَ لفـظٌ يشترك. غير صحيح؛ لأنها في الأصل اسم لما وُضع ليُحتَذى ويُتّبَع، والاتباعُ في الأصل إنما هو للشارعِ دون أصحابه وأتباعه. وأما ما ورد بـه الحديث: «عليكم بسُنَّتي وسُنَّـةِ الخلفاء»، فتلك سُنـة مقيّـدة، وكـلامُنا في السُنّـةِ المطلقةِ، وحكمُ المطلقِ الذي نحنُ فيه يخالفُ حُكم المقيّـد، بدليلِ سائرِ الألفاظِ من الأوامر والنواهي.

وأمّا قـول عليٍّ عليه السلام: وكُلٌّ سُنّـة. أرادَ به سنةَ النبي ﷺ؛ لأن الـزيادةَ على الأربعين تعزيرٌ[1]، لأمرٍ لمحـه عمر أوجبَ التعزيـر، وعليٌّ قال: إنه إذا سَكِـرَ هَذى، وإذا هَذَى افترى، فحُدُّوه حَدَّ المفتري[2]. وحدُّ المفتري سُنّةُ النبي ﷺ.

وأمَّا قولهم: إنما أضـافه إلى رسولِ اللهِ لأنه مستنبطٌ من لفظِه، فالظـاهرُ أنَّ السنة مـا تُلُقِّفَ من لفظِ رسـول الله دونَ مـا استُنبط، ولهذا قـال لمعـاذ: «بِمَ تَحكُم»؟قـال: [٢/ ٣٢] بكتـابِ الله، قـال: «فإنْ لَمْ تَجِد»؟ قـال: بسُنةِ رسـولِ الله، قـال: «فإنْ لَمْ تجِدْ»؟ قـال: أجتهدُ رأيي[3]. والنَّبي أقرَّه على أنّـه إذا لم يَجِدْ في سُنتِه اجتهـدَ، ولو كان استنبـاطُه[4] سنةً، لما كانَ قـولُه: «فإن لم تجد» يكون جوابـه ما هو سُنّة، لم يبقَ إلا أنَّ السنّـة ما كان ملفوظاً به من الأحكامِ، والمستنبطُ له اسمٌ يخصُّه.

فصل

ويصحُّ أن يقارِنَ الأمرُ الفعلَ حالَ وجودِه ووقوعه من المكلَّف، وليس من شرطِ صحة الأمـر تقدُّمه على الفعل، وإذا تقدّم على الفعـل، كان أمراً عندنـا على الحقيقة

---

(١) في الأصل: «تعزيراً»، والمثبت هو الصواب.

(٢) رواه الدارقطني ٣/ ١٦٦، والحاكم ٤/ ٣٧٥، والبيهقي ٨/ ٣٢٠.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة: (٥) من الجزء الثاني.

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «إسقاطه».

أيضاً، وإن كان في طَيِّه إيذانٌ وإعلامٌ على ما بَيّنّا في أمر المعدوم[1].

وبهذا قال كافّةُ سَلفِ هذه الأمّة وعامةُ الفقهاءِ.

وذهبت المعتزلةُ بأسرها إلى إحالة مُقارنةِ الأمرِ وجودَ الفعلِ، وأنّه لا بُدّ من تقدُّمِه، ثم اختلفوا فيما يتقدم به هل بوقتٍ أو بأوقاتٍ كثيرة، على مذهبين: فبعضهم جوَّز تقدُّمَه بأوقاتٍ كثيرةٍ، وهم الأكثرون، وبعضهم جَوَّزَ تقدُّمَه بوقتٍ واحدٍ فقط، وبعضهم علّق تقديمَه بأوقاتٍ على المصلحةِ، وعلّق بعضهم جواز تقديمه بأوقاتٍ أن يكونَ في تلك الأوقاتِ كلِّها تَتَكامل شُروط التكليفِ، من العملِ والصحّةِ والسلامةِ[2].

فصل
في جمع أدلتنا على ذلك

فمنها: أنه مقدورٌ عندنا في تلك الحالِ؛ لأنَّ الاستطاعة مع الفعل، وكما يصحُّ تناولُ القدرةِ له، فكذلكَ يصحُّ تناولُ الأمرِ له، حتى إنَّ بعضَ من قال بقولنا زعمَ أنَّ الأمرَ لا يكون حقيقةً إلا إذا قارنَ وجودَ الفعلِ، ومتى تقدَّم على وجودِه كانَ إيذاناً وإعلاماً، وعندنا يكون بالتقدمِ، إيذاناً وأمراً حقيقةً، فصار المقارنُ أمراً لا شائبةَ فيه، وإذا أردنا كشفَ ذلكَ أخرجناه إلى النطقِ، ومعلومٌ أنَّ الشارعَ في الفعلِ مع شروع الآمرِ في الأمرِ إذا تقدمه الإعلامُ بأنه سيأمره، صحَّ ذلك، فليس في وقوعِ الفعلِ المأمورِ به مع الأمر إحالةٌ[3].

---

(١) انظر ما تقدم في الصفحة (١٧٧) من هذا الجزء.

(٢) انظر «المسودة»: ٥٥.

(٣) انظر «المسودة»: ٥٦.

فصل

في شُبَه المعتزلة

فمنهـا: أن الفعل غير مقـدور في حـال وجــوده، ومُحالٌ أمـر العبـد بما ليس في مَقدوره.

وهذا أصلٌ نخالفُهم فيه، وقد استوفاه أصحابُنا ومن وافَقهم في أصلِ الدياناتِ، وأنَّ الاستطـاعـةَ مع الفعلِ، وصحـة تكليف مـا لا يُطاقُ لعـدمِ الاستطـاعـةِ، ونفي صحته مع الإحالة.

ومنها: أنَّه لو كان مَقدوراً حالَ حدوثِه، لكانَ مقدوراً حالَ بقائه، لكونه موجوداً في الحالين؛ أعني حالَ وجودِه وبقائِه.

ومنها: أنَّ مقارنَةَ الأمرِ للفعلِ في حالِ وقوعـهِ تُحيلُ معناه وتُبطلُه؛ لأنَّ فائدته[1] كونُه دلالةً على المأمـورِ به، وتمييزه له ليقصِدَ بفعلِه التقرُّبَ، وأن يكـون حثاً وترغيباً في الفعل، ومحالٌ تـرغيبُ المأمورِ وحثُّـه على واقعٍ موجـود، وإنما يُرغَّبُ فيـه قبل إيقاعـه [٢/ ٣٣] ليوقِعَهُ على وجـه ما أُمِرَ به، وكـذلك مُحالٌ أن يُستدلّ بالأمر على واقـعٍ موجودٍ، وإنما يكـون دلالةً على أمـرٍ يُميِّزه من غيره مـن مقدوراتِـه ليقصدَ بـه دون غيرِه، وذلكَ غير مُتأتٍ في الواقعِ الموجودِ.

ومنها: أن قالـوا: أيُّ فائدةٍ في تعلُّقِ الأمرِ به حـالَ وقوعِه؟ وزعموا أنـه لا فائدةَ فيه، والأمرُ إذا خلا من فائدةٍ كان لَغواً.

---

(١) في الأصل: «فائدة»، والمثبت أنسب للسياق.

فصل
في الأجوبة عن شُبَهِهم

أمَّا الأولُ؛ فلا نُسلمُـه؛ لأنَّ حالَ وجوده عندنـا حالٌ مقدورةٌ، وأمَّا إلـزامنا حالَ بقائه على حـالِ حدوثِـه؛ فباطلٌ؛ لأنَّه حـال حدوثـه مفعولٌ ومتعلِّق بفـاعلٍ، وحالَ بقائه غيرُ مفعولٍ ولا متعلِّق بفاعلٍ، وكما يصحُّ عندنـا وعندَهم تعلُّقُ الإرادةِ بالفاعل في حالِ حـدوثِه وإن كـانَ موجـوداً فيها، ولم يصحَّ تعلقُهـا به حـالَ بقائِه، فبطلَ أن يكونَ حالُ الحدوثِ كحالِ البقاء.

وأمَّا دعواهم أن مقارنَته تُحيلُ معناه من حيثُ إنه دلالةٌ، وبكونه موجوداً استغنى عن دلالةٍ.

فيقالُ لهم: إنَّ الأمر أمران، وللأمرِ الواحـدِ حالتان، يكونُ في إحداهما دلالةً على الفعلِ، وترغيبـاً فيه، وحثاً عليـه، وهي حالةُ تَقدُّمِـه على المأمورِ به، وحـالةٌ يخرجُ عن ذلك، وهي حالـةُ مُقارَنتِه[1] للمأمور بـه. وأمَّا إذا كان أمـرين، فالمتقـدِّمُ منهما دلالةٌ وتـرغيبٌ، والمقارنُ للفعلِ خـارجٌ عن ذلك، وقـد يخرجُ الشيءُ عن كـونه دليـلاً لتغير حالِ المدلـولِ، كما أنَّ الخبرَ بما سيكون خَبرٌ[2] بمستقبل حالِه، وإذا كـان؛ خرجَ عن كونِه دليلاً على أنه سيكون.

وأما طلبُهم الفائدةَ في مقارنَته حالَ[3] وقوعِه.

فيقالُ: فائدتُه أنها حال يكون فيهـا مفعولاً ومقدوراً، ويصحُّ فعله، ويصحُّ تركُه على البدلِ من وقوعـِه، وليصيرَ لمصادفته له حَسَناً طـاعةً حال وقوعِه وقُربـةً؛ لأنه لو

---

(١) حرفها الناسخ في الأصل إلى: «مقارنة».

(٢) في الأصل: «خبراً»، والمثبت هو الصواب.

(٣) في الأصل: «وحال»، والصواب حذف الواو.

وقع في حالة غير مصادفٍ للأمر؛ لصارَ بمثابـةِ وقوعِه مع النسخِ للأمرِ به في خروجِهِ عن كونِـه حَسَناً طاعـةً؛ ولأنه إذا كان الأمـرُ هو المُؤَثِّر في كـونه قُربـةً حَسَناً، وجبت مفارقته لـه، كما يجبُ ذلك في الإرادة المؤثِّرة في كونه كـذلك؛ لأنَّ ما وُجِدَ قبل الشيء لا يؤثرُ في حكمٍ له في حالِ وجوده، فصحّ ما ذكرناه، واللهُ أعلم.

فصول المناهي

فصل

النَّهيُ: صيغةٌ، ولا تَقل: للنهي صيغـةٌ، كما ذكَر شيخنا[1] وغيرُه ممّن قالَ: لـلأمرِ صيغةٌ، وقد استوفيتُ ذلكَ في بابِ الأوامرِ، لأنَّ المعتزلةَ والأشاعرةَ قالوا ذلك.

لأنَّ المعتزلةَ تقول: الأمرُ والنهيُ: الإرادةُ والكراهةُ، فالصيغةُ لهما لا هما.

والأشـاعرةُ تقـول: الأمرُ والنهيُ معنى واحـدٌ قـائمٌ في النفس، والصيغةُ لـذلك المعنى، وحكايةٌ له ودلالةٌ عليه.

فأمَّـا أصحابُنـا، فإنني تأملتُ المذهـبَ، فـإذا به يحكمُ بأنَّ الصيغتين أمـرٌ ونَهي، فهذا تحقيقٌ يجبُ أن نعلَمه قبل الشروعِ في المسألة.

[٢/ ٣٤] والصيغةُ: قولُ الأعلى لمن دونه: لا تَفعلْ. وقالَ شيخُنا[1] رضي اللهُ عنه: والصيغةُ دالّةٌ بنفسها عليه. يَعني على النهي، وهذا أيضاً اتِّباعٌ لقولِ المتكلمين، وإلا فليس لنا نهيٌ عن الصيغـة تـدلُّ الصيغـةُ عليه، بل المنهـي قولٌ وصيغـةٌ، والشيءُ لا يـدلُّ على نَفسه.

وقالت المعتزلـة: ليست الصيغةُ نَهياً، ولا لأجل الصيغة، وإنما يكونُ نهيـاً بكراهةِ الناهي، كما قالوا: يكون أمراً بإرادةِ الآمر.

وقالت الأشاعرةُ: لا صيغة للنهي بل هو معنىً في النفس[2].

---

(١) في «العدة» ٢/ ٤٢٥.

(٢) هـذا مـا نُقِلَ عن أبي الحسنِ الأشعـري، وليس هـو مـذهب الأشـاعرة، بـدليل مـا صرح بـه الجويني صاحب «البرهان» بقوله: «والمختـار الحقُّ أنَّ الصيغَة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهيِّ عنه» انظر: «البرهان» ١/ ٢٣٨.

فصل

في جمعِ دلائلِنا على ذلك

فمنها: أنَّ البنـاءَ على أصلِنـا، وأنَّ الكـلامَ هو الحروفُ والأصـواتُ الموضـوعـةُ للتفـاهم لما يَسْنَحُ من الأعراضِ والـدَّواعي الحاصلـةِ في النفس، ولهذا قسَّمه أربـابُ اللسـانِ أقسامـاً؛ فقالـوا: هو أمـرٌ ونهيٌ، فـالأمرُ: افعلْ، والنهيُ: لا تفعلْ، وهـو من الأسماءِ المتعديـة، قالوا: كلّمتُ فـلاناً، وكلّمني زيدٌ، ونـاديتُ عمْراً، وأمرتُ خـالداً، ووعـدتُ بَكراً، وتـواعدتُ خـالـداً. وما في النفس لا يتعـدّى، وكـذلك الكراهـةُ في النفسِ، وهي متعلِّقـةٌ بالفعلِ المكـروهِ تعلُّقَ البعض للمبعـوضِ، والنهيُ يتعلَّق على المنهي تعلُّقَ استدعاءِ التركِ منه للمعنى المكروهِ أو المنهيِ عنه.

ورأيْنا: أنَّ الآفةَ المانعةَ من الكلامِ المفسدةَ له هي الخَرَسُ، وما تعلَّقت إلا بفسادِ آلات النُّطقِ، كما لا يُسمّى العمى إلا لفسـادِ أداةِ[1] النظـر، والطـرَش لفسـادِ أداةِ[1] السَّمعِ، فلما قيل في الـذي فَسـدت أدواتُ نطقه: أخْـرَس. دلَّنـا ذلك على أنَّ المتكلِّمَ هو من صحَّت منه الصِّيغ المخصوصةُ، فالكلامُ إذاً هو: الحروفُ والأصواتُ، والنهيُ شيءٌ منه، فكان هو الصيغةَ المخصوصةَ دون المعنى في النَّفس والإرادة.

ومنها: أنّا رأينا أهلَ اللغةِ يُسمُّون الناطقَ بهذه الصيغِ: متكلِّماً، والكاف لأدواتِ النطق سـاكتـاً، فـالسكـوتُ والخرسُ المضـادان للكـلام، قـامـا بمُخْتَلِّ[2] الحروف والأصواتِ، فدلَّ ذلك على أنه هو الكلام.

ومنها: أنهم استحسنوا تأديبَ العبدِ المخالفِ قـولَ سيّده لـه: لا تفعل. وسمّوه بذلـك: عاصياً ومخالفـاً، فمدَّعي أنَّ ذلك كـان لمعنىً وراءَ الصيغةِ، يحتـاج إلى دليلٍ، والموضوعُ للكفِّ والـزجرِ عن الفعلِ هـو هذه الصيغة مـن الأعلى للأدنى: لا تَفعل.

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «ذات».

(٢) في الأصل: «بمجمل»، ولعل المثبت هو الصواب.

فإحالةُ النَّهي على غيرهـا تَوهُّمٌ، وصرفُ استحسانِ تأديبِ العبْد إلى مـا وراءها دعوى لا برهانَ عليها.

فصل
فيما تعلقوا به من الشُّبَه

فمنها: قولُ المعتـزلة: لا فـرقَ بين قولِ القـائل: لا تَفعلْ كـذا. وبين قولـه: أكره منكَ أو لكَ أن تفعل كذا.

ومنها: قولُ الأشاعرةِ والمعتزلةِ: إنَّ هذه الصيغـةَ مشتركةٌ؛ لأنها قد تردُ للنزاهةِ، والحظرِ، والكفِّ، وللتهـديد، وللتخفيف، وإسقـاطِ التكليفِ، فلا تُحمل على بعض مـوضوعـاتها إلا بدلالةٍ، وصار كسائِر الألفاظِ المشتركة من اللَّون، والجَون[1]، والعَين[2]، والقُرْء[3].

فصل
في الأجوبةِ عمَّا تعلقوا به

[٢/ ٣٥] منها: أنَّا لا نُسلِّـم أنها مشتركةٌ، بل هي مـوضوعـةٌ في أصلِ وضعِها لاستـدعاءِ التركِ والكفِّ عن الفعلِ المنهيِّ عنـه، وقولُ القـائلِ: أكـرهُ منكَ ذلكَ. خبرٌ جوابـه: صـدقتَ، أو كـذبتَ، وجـوابُ الأمــرِ: عصيتَ، أو أطعتَ، وليس بمشتركٍ بين مـا ذكـرت، وإنما يُصرفُ إلى غيره بدلالـةِ حالٍ أو قـرينـةٍ كالبحـرِ، والشجاعِ، والأسـدِ، والحمارِ أسماءٌ موضوعةٌ لحقائقَ مخصوصةٍ، ولا تُصرفُ إلى غيرها من الأشياءِ المستعارَةِ إلا بدلالـةٍ، كالعَـالِمِ والسَّخِيِّ يُسمَّى بحراً بـدلالةٍ، والرجـلُ البليدُ لا يُسمَّى حماراً إلا

---

(١) لفظ الجَون إذا أُطلِقَ تنـازعته عـدةُ معـانٍ، فهو يُطلقُ على الأسـودِ المشرَب حُمرةً، وعلى الأحمرِ الخالص، وعلى الأبيض. «اللسان»: (جون).

(٢) يُطلقُ لفظ العَين على عدة معان على سبيل الحقيقة؛ منها: حـاسَّة البَصر والرؤية، وينبوع الماء الذي يَنبع من الأرض ويجري، والجاسوس، والشريف في قومه. «اللسان»: (عين).

(٣) لفظ القرء إذا أطلق تردد بين الطُّهرِ والحَيض. «اللسان»: (قرأ).

بدلالةٍ، والـرجلُ المُقْدِمُ على الحرب بثباتِ قلبٍ يُسمَّى أسداً، كـذلكَ صرفُ هذه عن الكفِّ إلى غيره بدلالـةٍ. وفارقَ الأسماءَ المشتركةَ، فـإنها لم توضع لواحـدٍ منها، ولهذا لا يحسُن لومُ العبْدِ وتوبيخُه عند التوقف عن قولِ السيد: أصبغ ثوباً لوناً. إلى أن يُبيّنَ له أيَّ الألوان يصبُغه، ويحسُن لومُ العبد إذا لم يبادر إلى الكفِّ عما نهاه عنه.

ولأنَّ قولَه: أكرهُ، يصلحُ أن يكـونَ علةً للنهي، فيقول: لا تَفعل؛ لأني أكرهُ ذلك. وعلّةُ النهي غَير النهي، ألا تـرى أنه يحسُنُ أن يقول: فإني أسْتَضِرُّ بفعلك فـلا تفعله، أو يتأذى به فُلان؛ فلأنَّ هذه كُلَّها عللُ النهي لا عينُ النهي.

فصل

مطلق صيغة النهي يقتضي التحريم، وبه قال أصحابُ الشافعي[1].

قالت الأشعريةُ: لا يقتضي التحريمَ، بل نقف حتى ترد دلالةٌ تدلُّ على ذلك.

فصل
في دلالة مذهبنا

قولُ النبي ﷺ: «إذا أمرتُكم بأمرٍ فَأتوا منه ما استَطَعتُم، وإذا نَهيتكم فانتهوا»[2]، وروى ابن عمر قال: كُنّـا نُخابِر أربعينَ عاماً لا نرى به بأسـاً -ورُوي: لا نرى بذلك بأساً- حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبيَ ﷺ نهى عن ذلكَ، فتركناها[3]. والظاهرُ

---

(١) وهو المقرَّر عند الأئمةِ الأربعة، فإذا أُطلقت صيغـةُ النهيِ فهي للتحريم، انظر «الرسالة» ص (٢١٧)، (٣٤٣)، «البرهـان»: ١/ ٢٨٣ «المسوَّدة» ص(٨٠)، «التمهيـد» ١/ ٣٦٢، «كشف الأسرار» ١/ ٢٥٦ «شرح تنقيح الفصول» ص١٦٨.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/ ٥٤٩

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٢٠) من هذا الجزء.

أنْ لا قرينـةَ ولا دلالةَ؛ لأنَّ الأصلَ النفيُ إلى أن يقومَ دليـلُ الإثبات على قرينـةٍ كانت أو دلالة.

ومنها: أنَّ الوقـوفَ توقّع، والصيغـةَ اقتضاءٌ وطلبٌ بـالكفّ، والأعلى إذا اقتضى الأدنى بالكفّ، اقتضى استـدعاؤه طاعتَـه لا محالة، واشتراط الرتبـة عندهم لإيجابِ الطاعةِ، إذ لا معنى لاشتراطها[1] إلا ليكون استدعاءً مطاعاً.

ومنها: ما أجمعَ عليه أهلُ اللغةِ: أن السيّد إذا نَهى عبدَه عن فعلٍ فارتكبه، حَسُن تأديبُه وعقـوبتُه، ولولا وجوبُ التركِ وتحريمُ المخـالفةِ للنهي ما حسنُت عقـوبتُه، ألا تـرى أن السّؤالَ والـرغبـةَ لمّا لم يوجبا على المسـؤولِ الإجابـةَ، لم يحسُن ذمُّـه على منعِ الإجابة.

فصل
في ذكر شُبهتهم

قالـوا: هذه الصيغةُ مُترددة محتملةٌ الكـراهةَ والتنزيهَ، وتحتملُ الحَظـرَ والتحريمَ، فلا تُرجحُ إلى أحـدِ محتمليها إلا بدلالةٍ، فوجب التـوقفُ إلى حينِ قيامِ دلالةِ الترجيحِ، كـالألوان المشتركـة، مثل: لون، وجَـون، وشَفَق[2]، فيقال: بـل هي موضـوعةٌ للتركِ الجزمِ الـواجـبِ، ولهذا اعتبر لها في كـونها نهيـاً أن تصـدر عن المطـاعِ، وليس ذلك بإجماعنا قـرينة، لكنّه شريطـةٌ، وإنما يحطّ عن رتبةِ التحـريمِ إلى التنزيهِ بـدلالة، فهي كألفـاظِ الحقائق، كبَحـر، وشُجـاع، وحمار، لا يخرج عن الماءِ الكثيرِ الواقف، والحيَّـة، والنَّهاق إلى العـالِمِ، والسَّخيِّ، والبليدِ، والمِقْـدامِ إلا بدلالة، وفـارق الأسماءَ المشتركة؛ [٢/ ٣٦] لأنها ليست في أحـد المعـاني أظهـر، ولهذا لا يحسُن ضربُ العبـد ولومُـه على تـوقفِـه

---

(١) في الأصل: «لاشتراكها»، ولعل المثبت هو الصواب.

(٢) يطلق الشفق على الحُمـرةِ التـي تـرى بعـد مغيب الشمس، وعلى البيـاض البـاقي في الأُفق الغربي. «اللسان»: (شفق).

لاستعلامِه أيُّ لـونٍ وجَـونٍ وشَفق؟ ويحسُن تأديبـه على التخلفِ عن التركِ، مع استدعائه من الأعلى للأدنى.

فصل

والنَّهيُ يقتضي النَهي والمبـادرةَ إلى التركِ لِما نُهي عنه، والكفَّ عنه عقيـب، وجودِ الصيغة وعلمِ المنهي بها، كما ذكرنا في الأمرِ، ويقتضي الاستدامةَ ما لم تقمْ دلالةٌ.

قال أبو بكر الأشعري[1]: لا يقتضي بمطلقهِ فوراً ولا تكراراً، كما قال في الأمر[2].

فصل
يجمع أدلّتنا

وفيما قدّمنا من الدلائلِ في الأمرِ كفايةٌ، لكن نَخُصُّ النَّهيَ بما يليقُ به:

فمنهـا: أن الكفّ المستـدعى إذا تـراخى عـن صيغـة النهي تـراخيـاً يخرُج عن المبادرةِ بالتركِ، كان المتعقّبُ للنهي استدامـةَ الفعل المستدعى تركه، ومن قيل له: لا تفعلْ، فاستدام مـا نُهي عنه مع إمكانِ الخروجِ منه، والكفِّ عنـه سُمِّي: عاصياً، كما أنه إذا بادر بالتركِ سُمّي: طائعاً.

ومنها: أنَّ الوقتَ الذي يلي النَّهي قد اتفق فيه اجتماعُ الطاعةِ والمصلحةِ، ومتابعةُ أمـرِ الآمر، ولـو أراد التأخيرَ للترك، لأخّر الاستـدعاء، فـلا وَجْه للتراخي مع تكـاملِ شروط التكليف.

ومنها: أنَّ استدعـاءَ التركِ يجب أن لا يُهْمَل، بل يجبُ أن يقابلَ باعتقـاد وجوبِ

---

(١) يعني الباقلاني، وتقدمت ترجمته في الصفحة (١٢٤) من الجزء الأول.

(٢) وهذا الـرأي هو ما رجَّحـه الفخر الرازي في «المحصـول» ٢/ ٢٨٢، وما سـاقه ابن عقيل من الأدلـة كافٍ في بيـان مـرجـوحية هـذا الـرأي، وانظر تفصيل المسـألة في «العـدة» ٢/ ٤٢٨، و«التمهيد» ١/ ٣٦٣، و«البحر المحيط» ٢/ ٢٤٠.

التركِ والعزم عليه، فـلا يقتضي تأخيرَ المقصودِ بالعزمِ والاعتقادِ، والـذي يوضِّحُ هذا أنـه يحسُن من المستدعي للتركِ أن يقتضيَ بـالتعجيلِ، ويلومَ على التأخيرِ مع إزاحـةِ العللِ، واجتماعِ شروطِ التكليف فيما كلَّفه من الكفِّ، ويُعـاقِبَ على التخلُّفِ عنه ما لم تَقم دلالةُ التخييرِ بين التقديمِ والتأخيرِ.

ومنها: أنَّ الصيغـة استـدعـاءٌ للترك، وليس معهـا قـرينـةٌ تـدُلّ على التـوسعـةِ والفُسْحَة في التراخـي، فهي بكونها استـدعاء جـازمةٌ على المكلَّف بتركِ مـا نهى عنه، ودوامه.

ومنها: أنَّ النَّهي، كمنعِ الحالف نفسَه باليمين، ولو حلفَ أن لا يفعلَ، لم يختلف العلماءُ أنّـه متى لم يتعقب الكَفُّ والامتنـاعُ يمينَـه حَنِثَ وكـان مخالفاً بفعلـه قـولَـه، واليمينُ على الترك منعٌ لنفسه بـالقَسم، فإذا كان منعُـه لنفسه يُوجبُ الفـورَ والتكرارَ، ومن خالف حَنِثَ، فأمرُ الله سبحانه له بالكفِّ أولى أن يقتضي البِدارَ والفورَ.

ومنها: أنَّ النَّهيَ مما لا يثبتُ في الـذِّمّة ويكـون نَسيئةً[1]، فلا وجه للتأخير؛ إذ لا يكون تاركـاً مع عدم التزامِ التركِ وقطع استدامته، وإلا فلا يُسمى تـاركاً ولا مُطيعاً، ولا يمتنعُ أن لا يكـونَ المنعُ من الجميع، لكن يكونُ الأصلُ تـركَ أحدهما، ومتى تـركَ أحدَهما لم يكن فعلُ الآخر مفسدةً، كالجمعِ بين الأُختين، يقـالُ له: إمَّا أن تَتزوج هذه أو هذه. والفسادُ بالجمع، وتَزوجُ إحداهما[2] وتركُ الأخرى ليس بمفسدةٍ. [٢/ ٣٧]

فصل
في شُبههم

قالـوا: ليس لزمانِ الترك في الصيغـة ذكرٌ، ولا للتكرارِ والـدوامِ ذكرٌ، وإنما نتلقى الأحكامَ الشرعية من الصِّيغ، وإذا لم يكن في الصيغِ ذلك أوقفنا القولَ بوجوبِ الفورِ

(١) في الأصل: «نسبة»، والمقصود هو التأخير، فلعل المثبت هو الصواب.

(٢) في الأصل: «أحدهما»، وهو خطأ.

والدوامِ على دلالةٍ زائدةٍ على الصيغةِ.

فيقالُ: قد بيَّنا أنَّ الاستدعاءَ للتركِ يقتضي الاستجابةَ دونَ الإهمال، كما استدعت الاعتقادَ والعزمَ، وكما أنه إذا ترك تَلَقِّيها بعزمٍ واعتقاد، كان مهمِلاً، كذلك إذا تلقّاها بدوامِ الفعلِ الذي أُمِرَ بالكفِّ عنه، حَسُنَ[1] أن يُخْلَعَ عليه اسم عاصٍ، حَسَبَ ما يُسمّى بالبدارِ طائعاً، ويكون تاركاً للاستجابة مع إزاحةِ العلّة من غير إذنٍ في التركِ، ولا توسعةٍ في اللفظ، وإطلاقُ الاستدعاءِ للعبدِ المُزاحِ العلّةِ يَقتضي الجزمَ في الأمرِ، والمهلةُ لا تَجيءُ إلا بنوعِ توسعةٍ تقترنُ باللفظ، أو دلالةٍ تَتبعُ أو تشفعُ اللفظَ، ولهذا لم يُخَيَّر الحالفُ على تركِ الشيء بين تَعجيلِ تركهِ أو تأخيرِه، ولا بين استدامتِه أو قطعِه وتركِه.

فصل

إذا نهى عن شيئينِ أو أشياءَ بلفظِ التخييرِ مثل قوله: لا تُكلِّمْ زيداً أو عمْراً، ولا تأكلْ رُطباً أو تَمراً، لا تعاشرْ فاسِقاً أو خليعاً. فَظاهرُ كلام صاحبنا رضي الله عنه أنه على التَّخييرِ، وهو قولُ أصحابِ الشافعي.

وفائدتُه عندنا: أنه يجب ترك أحدِهما لا بعينه، ويجوزُ فعلُ أحدِهما، ولا يجوزُ الجمعُ بين فعلهما.

وقالت المعتزلةُ: يقتضي المنعَ منهما ومن كُلِّ واحدٍ منهما إذا أمكن الجمعُ، [2]مثل اعتباره ذكرنا[2]، فأما إن كانا ضدَّين، كحركةٍ وسكونٍ، وصومٍ وإفطارٍ، فلا، إذ لا اجتماعَ لهما، وفي إحالتهما ما يمنع دخولَ النهي عنهما على المكلَّف حسب قولهم في المخيّرات في باب الأمر أن جميعَها مأمورٌ بها وواجبة، وهو اختيارُ أبي عبدالله الجُرجاني من أصحابِ أبي حنيفة، غير أنّهم أوجبوا هناكَ تركَ الجميع، ولم

---

(١) في الأصل: «وحسن» وحذفت الواو لتستقيم العبارة.

(٢-٢) كذا العبارة في الأصل.

يوجبوا هناك فعلَ الجميع[1].

ولا يمتنع أن لا يكون المنعُ من الجميع، لكن يكون الأصلح ترك أحدهما، ومتى تُرِكَ أحدُهما لم يكن فعلُ الآخر مَفسدةً، كالجمع بين الأُختين، يقال له: إما أن تتزوجَ هذه أو هذه. والفسادُ بالجمعِ والتزويج لإحداهما وترك الأخرى ليس بمفسدة.

فصل
في أدلّتنا

فمنها: أنَّ حرفَ (أو) يدخلُ في الخبر فَيعطي الشكَّ، مثل قول القائل: رأيتُ زيداً أو عَمْراً. ويدخل في الأمرِ فيعطي التخيير، مثل قولِه: أكرِم خالداً أو بَكراً. والنهيُ والأمرُ في المعنى سواءٌ، من حيث إنَّ كُلَّ واحدٍ منهما طلبٌ واستدعاءٌ، إلا أن الأمرَ طلبُ الفعلِ، والنهيَ طلبُ الترك، فالمستدعَى يختلف، فإذا لم يقتضِ الأمرُ بحرفِ التَّخيير الجمعَ بين فعلِ الأمرين، كذلكَ النهيُ بلفظِ التخييرِ لا يقتضي الجمعَ بين ترك المخيرين جميعاً.

ومنها: أنَّ قوله: لا تَصَّدَّق من مالي بدرهمٍ أو دينارٍ، ولا تركبْ من ظهري فَرساً أو حماراً. يحسُن تفسيرُه بالنهي عن التَّصدّق بهما وبكلِّ واحدٍ منهما، ويحسُن أن نفسِّرَه بالنهي عن التصدُّق بواحدٍ منهما لا بعينه، ويصحُّ بأن نقول: تصدَّق بأيهما شئتَ، [٢/٣٨] واترك الصدقةَ بأيِّهما شئت، واركب أيَّهما شئت، واترك ركوبَ أيِّهما شئت.

وإذا كانا محتَملين، فالأخذُ بالأقلِّ والأدنى بيقين لا يرتقي إلى الأكثرِ والأعلى إلا بدلالةٍ.

---

(١) انظر «المعتمد» ١/ ١٦٩.

فصل

في شُبَهِهم

فمنها: أن حَرْف (أو) إذا وردَ في النَّهي لم يَقْتضِ التخييرَ بل الجمعَ، بـدليل قوله تعالى: ﴿ولا تُطِعْ منهم آثِماً أو كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٢٤]، وجبَ [عَدمُ][1] طاعةِ الآثمِ والكفورِ معاً، ولم يكن معناه: لا تُطع آثماً وَحده إن شئت، أو كفوراً وحده إن شئت.

ومنها: أن قالـوا: ما كان مَنهيـاً عنه مع غيره، كـان منهياً عنه مع إفـراده، كسائرِ المحظورات.

ومنها: أنه لا ينهى عن شَيئين على سبيلِ التخيير إلا وهما في معلـومهِ متسـاويان في القُبـح، ولا يجوز بـــالحكيم أن يُخَيِّر بين قَبيحين، كما لا يجوزُ أن يُخَيِّر بين حَسَـنٍ وقبيح، ويَتَخـرَّج من هـذه الطـريقة أنهما إذا تسـاويـا في القُبح، وكـان واجب الترك لقبحه، ساواه الآخرُ في وجوبِ التركِ لقُبحه، وكـذلك إذا كانَ تركُ أحدهما مصلحةً، وفعلُـه مفسدة، وجب أن يكـونَ الآخرُ مثلـه في كونِ تـركه مصلحـةً وفعلهِ مفسـدةً، وفـارقَ المخيرين في الأمر؛ لأنَّ غـايـةَ ما يـوجبُ التخيير تَسـاويهما في الحُسْنِ، وليس يجب فعلُ كلِّ حَسَن، وكذلك وجبَ فعلُ أحدهما دونَ أن يجب فعلهُما.

ومنها: أنَّ الله سبحانه وضعَ الأوامر على ضربين؛ أحدُهما: إذا فعله البعض نابَ عن الكل، وهي فـريضـةُ الكفـايـات، ولم يَضع نهيـاً عن شيءٍ يجعل بتركِ واحـدٍ مع إصرارِ الباقين مُسْقِطـاً[2] لمأثمِ الارتكابِ لـذلك النهي في حقِّ البـاقين، وما ذاكَ إلا لأنَّ التسـاوي في القبحِ يوجـب هجرانَ الكُلِّ، والتسـاوي في الحُسْن لا يـوجب فعلَ الكُلّ.

---

(١) زيادة لا بد منها لاستقامة العبارة.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «مسلطاً».

ومنهـا أن قالـوا: في المنعِ منهما احتيـاطٌ حتى لا يُواقَع المحظـورَ، والاشتباهُ أبـداً يوجبُ الاحتياطَ بالفعل الزائد، والتركِ الزائد، لئلا يواقَع الحظرَ، وذلك بمثابة اشتباهِ أُخته أو بنتـه بالأجانب، أو المسلـوخةِ الميتة بالـذَّكِيّة[1]، أو اشتبهت الصلاةُ المنسيَّةُ بغيرها، فإنَّ ذلك يوجبُ تركَ الجميع، وفعلَ الجميع للاحتياطِ، كذلك ها هنا.

ومنها قولهم: وجدنـا أهلَ اللغة يريـدون بذلك النَهيَ عنهما، فإذا قـالوا: لا تُطع زيداً أو عمراً. فالمراد به: لا تُطعهما.

فصل
يجمع الأجوبةَ لنا عن شُبههم

فأما الآيةُ، فلا حجّةَ فيها؛ لأنَّ الدلالـةَ قامت على أنَّ طاعةَ الآثمِ والكفورِ جميعاً محظوران محرَّمان، فإن طاعةَ الآثمِ إذا أُطلقت إنما ظـاهرُها في إثمه، والكفورِ في كفرِه، كقولِ القـائل: لا تطع الظالم. والمرادُ بـه: في ظلمِه، إذ قد انعقـد الإجماعُ على وجوبِ طاعةِ الآثم والكفورِ إذا أمر بـالبرّ والإيمانِ لا الإثمِ والكُفْرِ، فإن الفاسقَ يجوزُ أن يأمرَ بالمعروفِ وينهى عن المنكر، وتجب طاعتُه.

وكـلامُنـا في التخيير بين مَنهيَّين، لم تقم الـدلالـةُ على النهيِ عنهما جميعـاً لعلـةٍ توجب الجمعَ بينهما، فخرجت الآيةُ عما نحنُ فيه مختلفون.

وأمَّا قـولُهم: ما كان منهيّاً عنـه مع غيرِه، ووجَب تركُه مع ذلك الغيرِ وجب تَـركُه بانفـراده. فباطل؛ لأنه يجوزُ أن يخُصَّ اللهُ سبحانـه الحظر بالجمعِ دون التفـرقةِ، ولهذا [٢/ ٣٩] حـرَّمَ الجمعَ بين الأختين، وبين المرأةِ وخـالتهـا، ولا يحرمُ الإفرادُ لأحـداهُما بـالعقـد، وكذلك الجمعُ بين الدفعة الرابعةِ وما قبلها في الوضوءِ إساءةٌ وظُلْم على ما جاء في الحديث[2]،

---

(١) أي: الذبيحة المذكاة.

(٢) رواه أحمد ٢/ ١٨٠، والنسـائي ١/ ٨٨، وابن ماجـه (٤٢٢)، والبيهقي ١/ ٧٩، من حـديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (عبدالله بن عمرو بن العاص) قال: جاء أعرابي إلى النبيﷺ =

ولو فرَّق ذلك بتجديد مستأنَف أتى به بعدَ الوضوءِ الأول كان رابعةً في المعنى، لكن لما لم يَجمع جاز؛ ولأنه إذا جمع بينهما أبطل حُكمَ التخيير، وإذا أفردَ أحدَهما بالفعلِ، والآخرَ بالترك، كان عاملاً بالتخيير.

وأمَّا تعلُّقهم[1] بتساويهما في القُبح، وكُلُّ قبيحٍ يجبُ تركُه، وتعلقُهم[1] بالمصلحةِ والمفسدةِ فغيرُ صحيح؛ لأنه قد قدَّمنا أنه لا قبيحَ إلا ما قبَّحه الشرعُ، ولا حَسَنَ إلا ما حسَّنه الشرعُ، وإذا خَيَّر الباري بين تركِ أحدِهما أو الآخرِ على البدلِ علمنا أنه إنما خَيَّره لعلمِه بأنه لا يَترِكُ إلا ما قَبُحَ عنده وفي معلومِه، ولا يفعلُ إلا الحسنَ عنده وفي معلومِه، كما قلنا في الأمر، وأنّه لا يختارُ إلا فعلَ الأصلحِ عند الله والواجبِ، فبِتخييره علمنا أنه إنما خيّره لعلمه بأنه لا يختار إلا الواجبَ عنده والأصلحَ الذي لا فساد فيه، وهذا مساهلة في النظر، وإلا فالأصل الذي نعتمده أن الأمرَ والنهيَ لا يختصّ الأصلحَ، وقد دلَّلنا على ذلك بما فيه كفايةٌ.

وأمَّا تعلُّقُهم في تركِ الجميع بالاحتياطِ، فباطلٌ بالتخيير بين شيئين في الأوامرِ، فإنه لا يجبُ فعلُ المخيرين جميعاً احتياطاً، كذلك لا يجبُ تركُ المخيرين في النهي احتياطاً، ولأنَّ الاحتياطَ إنما يقعُ في الأفعال، ولسنا نمنعُ التاركَ للمخيرين جميعاً، إنما نمنعُ من التمذهبِ بذلكَ والاعتقادِ له، والاعتقادُ في الاحتياطِ لا يصحُّ؛ لأنَّ اعتقادَنا ليس بمحظورٍ بمنزلةِ اعتقادِ ما ليس بواجبٍ واجباً، وكاعتقاد ما هو محظورٌ مباحاً.

وأمَّا قولُهم: قد يكونُ في الأمرِ ذلك بدليلِ فرضِ الكفاية، فلا مثله في النهي؟

ففرضُ الكفايةِ هو الحجّةُ؛ لأنه نهى أهلَ القريةِ كلَّهم عن إهمالِ أمر الميِّت في تجهيزه والصلاة عليه، فإذا خرجَ أحدُهم عن حكمِ النهي سقطَ المأثمُ عن الكُلِّ، ثم

= يسأله عن الوضوء فأراه ثلاثاً ثلاثاً، قال: «هذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء وتعدى وظلم».

(١) في الأصل: «تعلقها»، والمثبت أنسب للمعنى.

إنـه لا يُمنعُ الإفصـاحُ بمثل هـذا، وهو أن يقـولَ الطبيبُ: لا تأكلْ سَمكـاً أو لبنـاً، معنـاه: اترُكْ لي في حميتِك أكلَ أحـدِهما، ولا أكلّفكَ تـركَهما معاً، بل يكفيك هجـرانُ أحدهما، بَلى لا أُسـوِّغُ لك جمعَهما. وكذلكَ في بـابِ الصغائر مع الكبـائرِ؛ الكُلُّ قبيحٌ ومكروه، وبهجـرانِ الكبائرِ تُمحقُ الصغائرُ بالتكفيرِ، ولـو فَعَلَ الجميعَ لم يَنْحَبِطْ واحدٌ منهما، وكان مأثمُهما حاصلاً.

وفي باب الطبائعِ والطبِّ؛ يقولُ الطبيبُ: لا تأكـل سَمَكاً ولبناً، فلا يُعطي ذلك تحريمَ كُلِّ واحـدٍ على الانفـراد، ويحرمـه الطبيبُ مع الاجتماعِ لما يجدُ من المفسـدة باجتماعهما. [٢/ ٤٠]

وأمَّـا دعواهم أنَّ أهل اللغـة يُـريدون الجميـع من الأمرين، فـدعـوى لا برهـانَ عليها، وإن اعتمدوا ذلكَ في موضعٍ، فبدلالةٍ تدلُّ من حالٍ أو قرينةٍ.

فصل

إطلاق النهي يقتضي فساد المنهي عنه

وبهذا قال الجمهورُ من أصحابِ مالكٍ والشافعيِّ وأبي حَنيفة، منهم الكَرخيُّ[١]، وعيسى بن أبان[٢]، وجميعُ أهلِ الظاهر، وقـومٌ من المتكلمين، كما أن الأمر به يدلُّ على صحتـه وإجزائه، وذهب أبـو بكر القفـال[٣] - من أصحـاب الشافعي - إلى أنـه لا يَقتضي الفساد، وهـو مذهبُ المعتزلـةِ وأكثرِ المتكلمين من الأشـاعرةِ[٤] وغيرِهم، ثم

---

(١) يعني أبا الحسن الكرخي، تقدمت ترجمته في الصفحة (٨٧) من الجزء الثاني.

(٢) عيسى بن أبان بن صَدَقة، تقدمت ترجمته ٢/ ٢٩٥ .

(٣) تقدمت ترجمته في الصفحة (٤٤) من الجزء الثاني.

(٤) انظر «البرهان» ١/ ٢٣٨، و«المستصفى» ٢/ ٢٤.

اختلفوا في فساده من أيِّ جهة، فقال بعضهم: من جهة اللغةِ واللسانِ. وقال بعضهم: من جهة الشرعِ دون موجَبِ اللغة.

فصل

يجمعُ أدلّتنا من جهةِ السنّة على أنه يقتضي الفساد

فمنها: ما روت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ عَمِلَ عَملاً ليس عليه أمرُنا فهو رَدٌّ»، وفي لفظٍ: «من أحدثَ في أمرِنا ما ليسَ منه فهو ردٌّ»، وروي: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردّ»[1]، والردُّ غير المقبول ولا الصحيح.

ومنها: أنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم استدلوا على فسادِ العقود بالنهي عنها، فمن ذلك: ما روي أن ابن عمر احتجَ في فسادِ نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿**ولا تَنكحوا المُشرِكاتِ حتى يُؤمنَّ**﴾ [البقرة: ٢٢١]، واحتجاجُهم في فسادِ عقود الرِّبا بقوله ﷺ: «لا تَبيعوا الذهبَ بالذهبِ، ولا الوَرِقَ بالوَرِق، ولا البُرَّ بالبُرِّ، ولا الشعيرَ بالشعيرِ، ولا التَّمرَ بالتمرِ، ولا الملحَ بالملحِ، إلا سواءً بسواء، عيناً بعينٍ، يَداً بيدٍ»[2]، فتعلَّقوا في فساد العقودِ بظواهرِ الألفاظِ في النهي.

فصل

في أسئلتهم على هذه السُّنن

فمنها: قولُهم: هذه أخبارُ آحادٍ مظنونةٌ، لا يجوزُ أن تُثبَتَ بها الأصولُ المقطوعةُ، كما لا تُثْبَتُ بها أصولُ الدياناتِ.

ومنها: أنَّ ألفاظَها لا تعطي ما تريده، ولو لم تكن آحاداً، بل لو كانت تواتراً ما أفادت الإفسادَ؛ لأنه يُحتمل أن يكون أراد بقوله: «فهو رَدٌّ»: ليس بمقبولٍ؛ لأنَّ الرَّدَّ

---

(١) تقدَّم تخريجه في الصفحة (١٦٢) من الجزء الأول.

(٢) تقدَّم تخريجه في الصفحة (٥٨) من الجزء الثاني.

ضدُّ القبـول، ونحن نقول: إنَّ العمـلَ على الوجْه المنهـيِّ لا ثوابَ فيه، لكنـه صحيحٌ بمعنى أنه ليس بعـاطلٍ ولا باطلٍ، بلى إن كانت عبادةً سقطَ بها الفـرضُ، ولا ثوابَ، وإن كان عقـداً صحَّ من حيث المِلكُ ونقلُ العوضِ والمُعـوَّضِ إلى المتعاوضين، لكن عليه مأثم ارتكاب النهي، فهذا معنى الردِّ، فأما الإفساد، فلا وجه له، ولا يعطيه لفظُ الردّ.

ومنها: أنه يُحتملُ: من عمل العملَ الذي ليس عليه أمـرُ الشرع، فالفاعلُ لذلك ردٌّ، وهو أقـربُ إلى حرف هو، وكأنه قـال: فالعامل ردٌّ بمعنى مـردود، والعربُ تُسمّي الفاعلَ بالفعل، وأنشدونا:

تَرعى إذا غَفَلت حتى إذا ادَّكَرت فإنمـا هـي إقْبـالٌ وإدبـارُ[1]

[٢/ ٤١] يعني: فهي مُقبلـةٌ مدبـرة، ويريـد به الغزالـة التي اصطيدَ خِشْفُهـا، ترعـى عند نيسانها إياه، فإذا ادّكرته صارت مُقبلةً لطلبه ومُدبرة تذكراً له.

ومنها: أنَّ قولَـه: «من أدخل في ديننا مـا ليس فيه -أو منه- فهـو ردٌّ» لا يعود إلى أصلِ العمل، ولا أصلِ الـدين، لكن إن أدخل في الصـلاةِ التفـاتـاً، أو في الـوضـوء كدفعـةٍ رابعة، أو في الحصى زيادةً على السَّبعين، فـذلك الزائد ردٌّ، وكذا نقـول، فأمَّا أصلُ الصلاة، وأصلُ الطهارة، ورميُ الجمارِ، فلا يعطي اللفظُ أن يكون رداً.

ومنها: أنَّ ذهابَ الصحـابة إلى الإبطال بقرائنَ اقترنت بألفـاظِ النهي لا بمجرّد النهي، وذلك محتملٌ، فنحمله عليه بدلائلنا التي نذكرها.

فصل
في الأجوبةِ عن أسئلتهم

فأمَّـا قولُهم: إنـه من أخبارِ الآحـاد المتلقّاةِ بـالقبول، ومثلُ ذلك يصلح لإثبـات أصول الديانات عندنا، فكيف بأصول يُسوَّغ فيها الاجتهاد؟

---

(١) البيت للخنساء، وقد تقدم في الصفحة (٢٠٥) من الجزء الأول.

على أنَّ هذه الأصـول -أعني أصول الفقه- ليست في رتبـةٍ يطلب لها القَطْعياتُ من الأخبارِ والـدلائلِ؛ لأنها مسائلُ اجتهادٍ، والذي يكشفُ عن انحطـاطِ رتبةِ أصلِ الفقه عن رتبةِ أصولِ الديانات، أنَّ المخـالِفَ لنا فيها لا نُكَفِّره ولا يُكَفِّرنا، ولا نُفَسِّقُهُ ولا يُفَسِّقنا، ولا نبدِّعُه ولا يُبَدِّعنا، لكن نُخَطِّئـه، وانحطاط رتبتِهِ على هذا الوجه يحطُّه عن رتبةِ الـدلالةِ [في][1] الثبوت، كـالبيِّناتِ؛ يُعتبرُ للعقـوباتِ والـدماء مـا لا يُعتبر للأموالِ، فتَنْحَـطُّ بيّنةُ المال إلى شاهدٍ وامرأتين، وشـاهدٍ ويمين، من ظاهـر العدالة، ولا يُكتفى في الزِّنى إلا بأربعةٍ من الشهودِ الذكورِ المبحوثِ عن عدالةِ باطنهم.

وأمَّا قولُهم: الرَّدُ ضدُ القبول. فقد رضينا بِهِ؛ لأنَّ الصحيح من العباداتِ لا يكونُ إلا مقبولاً، ولا يكونُ مـردوداً إلا ويكونُ باطلاً، وإنما يلـزمُ ذلك من يقول: إنَّ الصلاة في الدار المغصـوبةِ والسُّترةِ المغصوبـةِ صحيحةٌ غيرُ مقبولـة. وعندنا لا يُعتـد بعبادةٍ يعتريها أو يعتري شرائِطها نَهيُ الشرع.

على أنَّ الردَّ قد يقعُ على الإبطـالِ، يقالُ في النظر: رددتُ عليه كلامَـه، وهذه بيّنة مَردودةٌ، وكتابُ الردِّ على أهل البدع، يَعني به[2] إبطالَ مذاهبهم.

وأما قـولُهم: الذي ليـس من ديننا هو مـا أُدخِلَ على العبادةِ من الأفعـالِ المنهيّ عنهـا، كالالتفـاتِ في الصلاةِ، والسُترةِ بـالغصْبِ، وهما جميعـاً ليسا من ديننـا. ليس بصحيح؛ لأنَّ الصـلاة في الثـوبِ المغصوبِ، والـدارِ الغصبِ، ومع الالتفـات ليس من ديننـا، وبيعٌ بشرطٍ فـاسـدٍ ليـس من ديننـا، كما أن الشرطَ والاستتـار بـالغصب، والالتفاتَ في الصلاةِ ليس من ديننا.

وأمَّا قولُهم في الحكم بإفساد العقـودِ إنْ قرائنُ اقترنت. لا يَصحُّ؛ لأنه لـو كانت هناك قرائنُ عن الألفاظِ لما قَنعَ المحتجُّ بإيـرادِ الألفاظ مجردةً عنها؛ لأنَّ عادةَ المحتجِّ

---

(١) ليست في الأصل.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «يعتريه».

[٤٢/٢] أن يَستقصيَ في إقامة الدلالةِ، ويذكرَ كُلَّ معنىً تقوم له به الحجةُ، ولكانوا ينقلونه للحفظِ على العصرِ الثاني والثالثِ؛ لئلا يُفضيَ إلى تضييعِ الشرعِ.

فصل
في جمعِ أدلّتنا من طريقِ النظرِ بعد الأثر

فمنها: أنَّ الأمرَ بالعبادةِ على طريقِ الإيجابِ شَغْلُ الذمّةِ بعبادةٍ لا على وجهٍ منهيٍّ عنه، فإذا أتىٰ بها على الوجهِ المنهيِّ عنه لم يَحْصُل فراغُ ذمته منها؛ لأنه أتى بغيرها، فصار بمثابةِ من أُمر بالصلاةِ فأتى بالصوم، وكما أنَّ الصلاةَ غيرُ الصوم فالعبادةُ[1] على الوجه المنهيِّ غيرُ العبادة على غير الوجهِ المنهيِّ.

ومنها: أنَّ الحكمَ بصحةِ العبادة وإجزائها طريقهُ أمرُ الشرعِ، والإتيان بها على وجهِ النهي لم يَتناوله الأمرُ، فلا يحكم له بالصحَّةِ والإجزاءِ؛ لأنَّ الصحّة والإجزاءَ حكمان شرعيان، فلا يحصلان بفعلٍ واحدٍ إلا على وجهِ الأمرِ الشرعيِّ.

وربما عبَّرنا عنه بعبارةٍ أُخرى، وهو: أنَّ المنهيَّ عنه لا يكون مفروضاً ولا مندوباً ولا مباحاً، فلا وجه لوقوعه صحيحاً؛ لأنَّ الصحة لا تخلو من أحد هذه الأحكام الثلاثة.

ومنها: أنَّ الأمرَ يفيْدُ صحّةَ المأمورِ وجوازَه، فيجبُ أن يكونَ النهيُ يفيدُ حظرَ المنهيِّ وفسادَه؛ لأنَّ الحظرَ والفسادَ ضدُّ الصحةِ والجوازِ، فإذا أوجبَ الأمرُ معنى، أوجب ضدُّ الأمر -وهو النهيُ- ضدَّ ذلك المعنى.

فصل
في أسئلتهم على أدلتنا

فمنها: أن قالوا: إنَّ دعواكم أنَّ ما منع من دخولِ الإيجابِ والإجزاءِ والإباحةِ تحتَ الفعلِ المنهيِّ عنه مع الصحةِ دعوى لا برهانَ عليها، وما أنكرتم على من قال:

---

(١) في الأصل: «العبادة»، والصواب ما أثبتناه.

إن الصحّة حُكمٌ مفرد عن هـذه الأحكامِ، وقد شهدَ لانفراده صحـةُ الصلاةِ في الدارِ المغصـوبـةِ، والسُّترةِ المغصــوبـةِ، والتـوضيء بماءٍ مغصــوب، والاستنجـاءِ بحجـرٍ مغصـوب، والذَّبحِ بسكّينٍ مغصـوبـة، وصحّةُ الطـلاق ونفـوذُه مع النهي عنه حـالَ الحيض، والطُّهرِ المُجامَعِ فيه[1]. هذا كُلُّه تحصلُ الصحةُ فيـه مع وجودِ النهي وعدمِ الإيجابِ والإباحةِ وقد ساوى المنهيُّ عنه المأمورَ به في الأصول، ولم يتحصّل نقيضُه في باب النهي.

ومنها: أن قالـوا: إنَّ الصحةَ حكمٌ شرعي، والإيجابَ والنـدبَ والإباحـةَ أحكامٌ شرعيـةٌ، وليس من حيث تسـاوت في كونِ جميعهـا أحكـاماً للشرع يجب تسـاويها في انتفـاءِ بعضِهـا بـانتفـاء بعضٍ، بـدليلِ أنَّ الصـلاةَ مع السُّترة الغصْبِ وفي البُقعـةِ الغصبِ ليست المأمور بها من طـريق الإيجابِ ولا الإباحـةِ، ولم تَنتَفِ الصحـةُ لانتفاءِ الإيجاب لها على وجه النهي، وانتفاءِ الإباحة لها على تلك الصفة المنهيِّ عنها.

فصل
في أجوبة أسئلتهم

فمنها: أنَّ دَعوانا صحيحةٌ؛ لأنَّ الله سُبحـانه قال للمكلَّف: صَلِّ الظهرَ مُستَتِراً، متمكِّنـاً على الأرض، ولا تجعل سُترتكَ مغصوبـةً، ولا تَستتر بـالغَصبِ، ولا تُصلِّ في

---

(1) لحديث نافع أنَّ ابن عمـر حدثه أنَّه طلَّق امـرأته تطليقةً وهي حائض، فاستفتـى عمرُ رسول الله ﷺ فقـال: إنَّ عبـدالله طلَّق امـرأتـه وهي حائض، فقـال: «مُـرْ عبـدَالله، فليراجعهـا، ثم ليمسكها حتى تطهـر من حيضتها هـذه، فإذا حاضت أخرى، فطهرت، فإن شـاء فليطلقها قبل أن يجامعها، و إن شاء فليُمسكها».

أخـــرجــــه أحمد ٢/ ٤٣، ٥١، ٥٤، ٧٩، ١٢٤، ١٣٠، والبخـــاري (٤٩٠٨)، (٥٢٥١)، (٥٢٥٨)، (٥٣٣٢)، (٥٣٣٣)، ومسلم (١٤٧١)، وأبــــوداود (٢١٨٠)، (٢١٨٤)، وابن ماجه (٢٠١٩)، والترمـذي (١١٧٥)، (١١٧٦)، والنسائي ٦/ ١٣٧ - ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ٢١٢ - ٢١٣ وابن حبان ١٠/ ٧٧، مع زيادة في اللفظ عند بعضهم.

مكانٍ مَغْصوبٍ، صار كأنه قال له: صَلِّ في سُترةٍ مخصوصة بالحِلِّ والإباحةِ، وبُقعةٍ مباحة، فإذا تركَ هذين الشرطين في أمره سبحانه، وارتكب الأمرين المنهيَّ عنهما، [٢/ ٤٣] غيرَ فاعل للصلاةِ مستتراً، ولا معتمداً على بقعةٍ مُعَلَّقاً، ومَن صلّى بهذه الصفة لم تصح صلاته.

وإنما استشهدنا بنفسِ الغصبِ لتحقق المذهب به منّا[1]، ويُوضِّح منعنا لما ادَّعَوه من الصحة وانفصالِ النَّهي عن الاعتداد، وإنما ينفصل النهي عن الفعل في النَّهي عن المعلَّق بالفعل المأمور به، كقوله: صلِّ ولا تغصب أموالَ الناسِ. فلا جَرَمَ لو صلَّى صلاةً تمّت في شروطها لم تمتنع صحتُها بارتكابِ الغَصْب، فأمَّا إذا كان النهيُ راجعاً إلى شرطِ العبادةِ، والشرطُ داخلاً تحت الأمرِ بها حيثُ كانت مأموراً بها بشرائِطها، فإذا تحقق النهيُ في شرطٍ أوجَبَ اختلالُ ذلكَ الشرطِ أن[2] لا يَحصلَ امتثالُ المأمورِ بالسَّترِ بما نُهيَ عنه من السَتر، فيصير عادماً للستر، ومن أعدمَ شرطاً من الشروط الداخلةِ تحت الأمرِ بالعبادةِ، فما أتى بالعبادةِ بشروطِها، فامتنعت الصحةُ لهذا المعنى، فقد عاد استشهادُهم إلزاماً، فكان آكدَ من إيرادِه على وجه المنع، والله أعلم.

فصل

يجمعُ شبَهِهم في النهي، وأنه لا يقتضي فسادَ المنهيِّ عنه

فمنها: أن قالوا: لو كان النهيُ علّةً للفساد لما جاز أن ينفردَ عنه معلوله؛ لأن العللَ أبداً تستتبع أحكامَها، فلما ثبت في الشرعِ نواهي لا تُوجبُ الفساد، وتجتمعُ معها الصحّةُ، بطلَ أن يكونَ النهيُ موجباً للفساد. ومما يشهدُ لهذه الدعوى وأنَّ لنا

---

(١) انظر حكم الصلاة في الموضع المغصوب في مذهب الإمام أحمد في «المغني» ٢/ ٤٧٧، و«المبدع» ١/ ٣٩٤.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «إذ».

نهياً لا يتبعهُ الفسادُ؛ الطلاقُ حالَ الحيضِ - مَنهيٌّ عنه، وهو صحيحٌ، واقعٌ، نافذٌ، مزيلٌ للملك عن الأبْضاع، تترتب عليه الأحكامُ من انقضاء العِدَدِ، وإباحةِ المطَلَّقةِ للأزواجِ -، والبيعُ عند النداءِ إلى الجمعةِ، والذَّبحُ بالسِّكين المغصوبةِ، والوضوءُ بالماءِ المغصوبِ.

ومنها: أنه لو كان النهيُ يقتضي الفسادَ لكان إذا تناول ما ليس بفاسدٍ أن يكون مجازاً، فلما كان حقيقةً، وإن لم يوجب الفسادَ، عُلمَ أنه لم يسلب مقتضاه، وهو الفسادُ، بل انعدم الزائدُ على مقتضاه الذي يَثبُتُ بالدليلِ، وينتفي بانتفاء الدليل.

ومنها: أنَّ القولَ بالفسادِ يوجب إعادةَ الفعل، وليس في اللفظ ما يقتضي الإعادةَ، وإنما يعطي وجوبَ الفعلِ فقط، فمدّعي وجوبِ الإعادةِ يحتاجُ إلى دلالةٍ من غيرِ اللفظ.

ومنها: أنَّ الفسادَ صفةٌ زائدةٌ على الحظرِ والتحريمِ، والذي اقتضاه اللفظُ استدعاءَ التركِ والكفِّ، فمدّعي زيادةِ هذا الوصفِ يحتاج إلى أمرٍ يزيد على اللفظِ، وهي دلالةٌ تُوجبُ الفسادَ.

فصل
في الأجوبةِ عن شُبهِهم

أمَّا قولُهم: لو كان مُقتضاه الفسادَ لما انفصلَ عنه، كالمعلولِ مع علتِه.

لا يلزمُ؛ لأنه إنما يَنفصل عنه بدلالةٍ، وانفصالُه عنه بدلالةٍ لا يمنعُ كونَه من مقتضاه، كالتحريم، فإنه قد ينفصلُ عن النهي بدلالةٍ، ولا يدُلّ على أنه ليس من مقتضاه، (1)كما نَجدُ نَهياً، ولا يوجب تَحريماً(1)، كما نجد نَهياً ولا يوجبُ فساداً، فما يلزمُنا في انفصالِ الفسادِ عنه يَلزمكم في انفصالِ التحريمِ عنه، ويبقى بعد خروجِ [٢/ ٤٤] الفسادِ بالدليلِ كالعمومِ المخصوص بالدليل.

(١-١) مُكرَّر في الأصل.

وأمـا استشهادُهم بـالبَيْعِ وقتَ النداءِ، وغيرِ ذلك من المسـائلِ، فلا نُسلِّمـه، بل جميعُ ذلك يقتضي الفَساد.

وأمَّا قولُهم: وَجَبَ إذا انفصلَ عنه الفسادُ أن يبقى مجازاً.

ليس بلازم، فإنه لم ينتقل عن جميع موجَبـه، وإنما انتقل عن بعض موجَبه، فصار كالعموم الذي إذا خرج بعضه بقي حقيقةً فيما بقي.

فإن قيل: فما تقولُ إذا قامت الدلالةُ على نقلِـه عن التحريم؟ قيل: يبقى نهياً حقيقةً على التنزيهِ، كما نقول: إذا قامت دلالةُ الأمرِ على أنَّ الأمر ليس على الوجوب بقي أمراً.

وأمَّـا قولُهم: ليس في الصيغـةِ ما يـوجب القضـاءَ، فالإتيـانُ به على وجـه النَّهي أعدمه شرطاً، فلم تبرأ الذمةُ عن الفعلِ، فكان على وجوبه.

فـالإعادة من هـا هنا استفيـدت لا من نفسِ الصيغةِ؛ لأنـه لمَّا أتى به على وجـهِ النَّهي، جعلناه كأنه لم يأتِ به ولا خرجَ عن عهدتِه.

وأمَّا قولُهم: إنَّ الفسادَ صفةٌ زائدةٌ على النهي.

فـالصحّـةُ من مقتضى متـابعـةِ الشرعِ ولا متـابعـةَ مع النهي، فلم يبقَ إلا عـدمُ الصحَّة، وليس بين الصحةِ والفسادِ واسطـةٌ، فإذا أوجبَ الدليلُ عدمَ الصحّة، وجب الفسادُ لا محالةَ، وليست أمراً زائداً على النَّهي؛ لأن النهيَ منعٌ، وما أمرَ اللهُ به فلم يأمرُ به على وجهِ النهي، فالمفعولُ غيرُ مأمور، فلم يعتدَّ به كفعل آخر غير المأمورِ به.

فصل

والنهيُ إذا كـــان في غيرِ العبـــادة، ولا لمعنى في عَينِ المنهي عنـــه، بل في غيره، كالصلاةِ في الثوبِ المغصـوبِ والدارِ الغصْب، والبيعِ وقتَ النداءِ، منعَ الصحة، كما لو كان النهيُ لمعنى فيه.

وبهذا قال جماعةٌ من المعتزلةِ، خلافـاً لأكثر الفقهاءِ والأشعرية في قولهم: الصلاةُ

صَحيحةٌ[1]، والبيع صحيحٌ[2]،

فصل
في دلائلنا

فمنها: ما تقدّم من قول النبيّ ﷺ: «مَن عَمِلَ عَمَلاً ليس عليه أمْرُنا فهو ردّ»[3]، فكيف بعملٍ عليه نهيه[4]؟ ولا خلاف بيننا أنه منهيٌ عن الصلاةِ في البقعةِ والثوبِ الغصبِ، وظاهرُ الخبرِ يقتضي أن يكون ردّاً، والرّدُّ ضدّ القبول، وما اعتدَّ به لا يكون ردّاً ولا مردوداً، فَعُلم أنه لا يُعتدُّ بها، فإن أعادوا تلك الأسئلةَ، فعليها تلك الأجوبة.

ومنها: أنَّ الله سبحانه لما أمَرَ بالصلاةِ، أمرَ بها مشروطةً بالسُّترة والتمكينِ والاستقرارِ على بُقعةٍ، ونهى عن الاستتارِ بالغَصبِ والاستقرارَ على الغصبِ، فإذا لابَسَ النهيَ في الشرطين كان عديمَ السِّتارة والبُقعةِ حكماً، وكأنه صلّى عرياناً مُعلَّقاً، ونحرِّره فنقول: إن السُّترةَ من شروطها الشرعيةُ، والاستتارُ بالمغصوب يخلُّ بالشرط المعتبرِ، وقد أجمعت الأمّةُ على أن الإخلالِ بالشرطِ المعتبرِ شرعاً يُخلُّ بصحةِ العبادة، فصار ككشفِ العورةِ مع القدرةِ على السُّترةِ.

ومنها: أن الصلاةَ عبادةٌ وقربةٌ، فإذا صلّى واستتَر على وجهٍ منهي عنه، فلا قربةَ؛ لأجلِ أنه عاصٍ بالاستتارِ بالغصبِ، وإذا خرجت الصلاةُ عن القُربةِ خرجت عن [٢/ ٤٥] الواجبِ عليه المخاطبِ به [و][5] إنما خوطب بصلاةٍ يَستتر فيها بالحلالِ، وإذا لم

---

(١) فهم يقولون بصحتها ولكن مع الإثم، فيسقط الفرض بالصلاة في الأرض المغصوبة أو الثوب المغصوب، ولكنه يكون عاصياً بمقامه فيها، أو لبسه له، انظر «المجموع» ٣/ ١٦٤، و«العدة» ٢/ ٤٤١، و«البرهان» ١/ ٢٨٣ - ٢٩٥ و«المحصول» ٢/ ٢٩١.

(٢) ولكن مع الحرمة والإثم، انظر: «المجموع» ٤/ ٥٠٠.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة (١٦٢) من الجزء الأول.

(٤) هكذا العبارة في الأصل.

(٥) ليست في الأصل.

يكن قد أتى بما وجبَ عليه، كانت الصلاةُ في ذمته بقاءً على حكم الأصل.

ومنها: أن الأصلَ المستقرَّ فيما بين العلماءِ أجمع، أنَّ النَّهي لا يقفُ على معنى يخصُّ العين، سواء كان في المعاملاتِ أو العباداتِ، بل وجدناهم حكموا بإبطالِ بيعِ الخنزيرِ والميتةِ والدمِ لمعنى في الذات[1]، وحكموا بإبطال بَيْع الصّيْدِ في حق المحرِمِ وفي الحرمِ[2]، والمنعُ يرجع إلى ذات المحرِمِ والبقعةِ لا إلى عين الصّيْد، وحكموا بإبطالِ الصّومِ والحجِّ بالردّةِ، وإن كان النهيُ عن الردّةِ لا يختصّ الصومَ والحجَّ، بل الردّةُ منهيٌّ عنها قبل الإحرامِ، وقبل التلبّسِ بالصيامِ، وبعْدَ الخروجِ منهما، وصارت الردّةُ في إبطالهما بمثابةِ ما يخصّهما من المبطلاتِ، كالوطءِ في الحجِ، والأكلِ في الصومِ، وهذا يدُلُّ على أنَّ السُّترةَ النَّجسةَ التي لا يُنهى عنها إلا لأجلِ الصّلاةِ، والسترةَ المغصوبةَ التي ينهى عنها في الصلاةِ وخارجَ الصلاة، سواءٌ في المنع مِن الاعتدادِ بالصلاة.

ومنها: أنَّ أهلَ اللغةِ أجمعوا على أن القائلَ لعبْده: امضِ برسالتي إلى فلان، وقف في خدمتي وقتَ كذا، ولا تلبسْ من الثيابِ إلا ما كسوتُك به، ولا تركب إلا الدابّة التي خَصصتكَ بها حين مُضِيِّكَ في رسالتي إلى فلانٍ. أنه أمره أمراً على صفةٍ مشروطٍ بشرطٍ، وأنه لو مضى في الرسالةِ على غير الدابّة، وخدمَه في غير ما كساه به لم يكن ممتثلاً أمرَه، بل مخالفاً، وأنه بمثابةِ من وقفَ في خدمتِه عُرياناً، ومضى في رسالتِه ما شياً، فكذلكَ ها هنا - حيث قالَ له الشرعُ: صلِّ مستتراً، ولا تَستتر

---

(١) لحديث جابر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم فتح مكة: «إنَّ الله ورسوله حرَّما بيع الخنازيرِ، وبيعَ الميتة وبيع الأصنام». أخرجه أحمد ٣/ ٣٢٦، والبخاري (٢٢٣٦) و(٤٦٣٣)، ومسلم (١٥٨١)، وأبوداود (٣٤٨٦)، وابن ماجه (٢١٦٧)، والترمذي (١٢٩٧)، والنسائي ٧/ ٣٠٩-٣١٠، وابن حبان (٤٩٣٧).

(٢) ذلك أنهم اعتبروا صيد المحرِمِ في حكم الميتة لا يجوز أكله. انظر «المغني» ٥/ ١٣٩، و«كشاف القناع» ٢/ ٥٠٢-٥١٤ و«البناية شرح الهداية» ٧/ ٧٢٣، و«القوانين الفقهية» ص(١٣٧).

بالغصبِ، ومتمكّناً من الأرض، ولا تَعتَمـدْ على بقعةٍ مغصـوبةٍ - لا يكـون لأمر الله ممتثلاً، فبقيت الصلاةُ المأمورُ بها على ما كانت مُشغِلةً لذمته، غيرَ خارج من عُهدتها.

فصل
في أسئلتهم

فمنها: أن الصـلاةَ تكبيرٌ وقراءةٌ وركـوعٌ وسجـودٌ بنيّةِ القـربـةِ إلى الله سبحانـه، والاستقرارُ والسترُ بـالغصبِ وعلى الغصب ليس بقـربةٍ، والأصلُ الأذكـارُ والأفعالُ، فلِمَ أبطلتم ما وقَع قـربةً وهو الأقصـدُ والآكدُ بما لم يقع على وجْهِ القربـةِ، وما مثلكم إلا مثلُ قائلٍ بإحبـاطِ أعمالِ القُرَبِ والطاعاتِ بأعمالِ المعاصي والمخـالفاتِ، وذلك مذهبُ المعتزلةِ، وليس بمذهبٍ لكم.

ومنها أن قـالوا: النهيُ عن الاستتـارِ بالغصبِ والكـونِ في الدارِ الغصبِ نَهيٌ لا يختصُّ الصلاة، ولهذا ينهى عنها قبلَ الدخولِ في الصلاةِ، وبعد التحللِ من الصلاة، فصار غصبُ السترةِ والبقعةِ كغصبِ ثوبٍ يجعلُه في كُمِّه ويصلي معه، ودارٍ يغصبها فيودِعُها أهلَـه ورحلَه ويصلي في غيرها، لا يمنعُ صحةَ الصـلاةِ والاعتدادَ بها، كذلكَ [٢/ ٤٦] في مسألتنا.

فصل
في الأجوبة عما قالوه

أما إقرارهم بأنَّ الاستقرارَ والاستتارَ غير[(١)] قُربة بل[(٢)] مَعصية، فكافٍ في إبطالِ العبادة. إذ الله سبحـانه أوجبَ أن تكونَ الصلاةُ كلُّهـا بشروطِها وأركانِها قربـةً إليه، فإذا كان بعضُها قربةً، وبعضُها معصيةً، فهم المطـالبون بالدلالةِ على صحةِ الصلاةِ،

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «عن».

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «بين».

وإجزائها، والاعتـدادِ بها؛ لأن المخاطبَ بجُملةٍ كلُّها يجب أن تقـع قُربةً[1]، وإذا أتى ببعضها لم يكُ مطيعاً ولا ممتثلاً ولا محصِّلاً لِما كُلِّفَـه. فكذلكَ إذا تقرَّب ببعضها لم يكُ متقرِّباً بما كُلِّفه، لا سيما وليس ينفصلُ بعـضُ الصلاةِ عن بعضٍ في الصحةِ والفسادِ، بخلافِ الطاعةِ المفردة عن الطاعـة الأُخرى، كالصومِ مع الصلاةِ، لا تبطل إحداهما ببطلانِ الأخـرى، وبخلافِ المعصيةِ المنفردةِ لا تَبطل بها العبـادةُ؛ لأنَّ العبادةَ كملَت بشروطهـا، فأمَّا إذا كـانت المعصيةُ في أبعـاضِها، لم تكمل، وصـار كالتركِ لعبـادةٍ لا تُبطل ما فعله المكلَّف من عبادة أخرى، ولو تركَ بعض أركان العبادةِ لم تفسد بما بقي منها، لارتباطِ بعض أفعالها وأركانِها بعضه ببعض.

وأما تعويلهم على أنَّ النَّهي لا يختص الصـلاةَ، فباطلٌ بكشف العورةِ لا يختص النهيُ عنه الصلاةَ، بل كشفُها بمحضرٍ من الناسِ يُبطلها، وإن كان لو كشفها خارجَ الصلاةِ كـان عاصيـاً، وكذلكَ الوطءُ في حق المعتـدّةِ والصائمـةِ، لا يختصّ الإحرام، ولو أحـرمت كان الـوطءُ مبطلاً لإحرامِهـا على معنى قولكم: لا يختصّ الصـلاةَ. أنه يعُمّ خـارجَ الصلاة وداخلهـا، ولا يمتنع أن يكون عـاصياً بـه خارجَ الصـلاة، مُبطلاً للصـلاةِ بفعلـه داخل الصـلاة، كما أنَّ السجودَ للشيطـانِ أو الصنمِ محظـورٌ خـارجَ الصلاةِ، مبطلٌ لها إذا فعلَه أو نواه في الصلاة.

فصل
في جمع شُبَهِهم

فمنها: أنَّهم زعموا أنَّ الصلاةَ جنسٌ ومعنى غيرُ الغَصْب؛ لأنَّ الصـلاةَ حركاتُ المصلّي وسكنـاتُه وأذكـارُه، والغصب متنـاولٌ لأجـزاءِ الدار وذاتِها وأبعـاضِهـا، فأين الصلاةُ من الغصب؟

---

(١) بعدها في الأصل: «ومقرباً»، ولا تستقيم العبارة بها.

(٢) هكذا في الأصل. ولعل الصواب: «المحرمة»

ومنها: أن الإنسانَ لا بُـدَّ له من مُستقَرٍ يستقـرُّ عليه، سـواءٌ مَلكه أو ملكَ غيرَه، فصار بمثابـةِ الفضاءِ حالَ قيامه، لما لم يكن بُـدٌّ من فضاء يقوم فيه وتنتشرُ قـامتُه فيه، لا جَرَم لا فرقَ بين انتشار قامتِه في هواءِ ملكِه، أو هواءِ ملك غيره.

ومنها ما تعاطاه بعضُهم، وقال: إنَّ الكونَ في الدارِ على وجْهِ التعدّي والغصبِ، والصـلاةَ طاعـة في نفس وقُربـةٌ، وهي منفصلةٌ من الغصبِ، والـدليلُ على انفصالـه عنها أنه قد يفعل الكونَ في الدار من لم يكن مُصلّياً.

ومنهـا ما احتجَّ بـه عليَّ الشيخُ الإمـامُ أبـو سَعد المتـولِّي[1] -رحمه الله- بمجلس قاضي القضاة الـدامغاني[2] -رضي الله عنه- بمجلس النظر بـدارٍ بنَهرِ القَلاَّئين[3]، فقـال: أجمعنـا على أنَّ العبـدَ الآبقَ عن سيِّـده غاصبٌ لنفسـه، وهـو يُصلّي بجملتـه وأجزائه، وأجمعنا على صحةِ صـلاتِه مع كونه مصلياً بذاتِه وأركانِـه المغصوبةِ، فصلاةُ غير العبدِ الآبقِ، الحرِّ المالكِ لنفسه وأجزائه وأعمالِـه إذا صلّى في بقعةٍ مغصوبةٍ، أوْلى [٢/ ٤٧] أن تصحّ صلاتُه.

---

(١) هو أبوسعد عبـدالرحمن بن مأمون بن علي النيسابوري المتولّي، أحد الأئمة الشـافعية الرفعاء، لـه عدة مصنفـات منهـا «مختصر في الفـرائض»، و«كتاب في الخلاف»، و«مصنف في أُصـول الدين» تـوفي سنة (٤٧٨هـ)، «طبقات السبكي» ٥/ ١٠٦، «طبقـات الإسنوي» ١/ ٣٠٥ - ٣٠٦، «سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٥٨٥.

(٢) هـو أبوعبـدالله، محمـدُ بن علي بن محمد بن حسن بن عبـدالـوهاب بن حسَّـويـه الدامغـاني الحنفي، ولـدَ بدامغـان سنة (٣٩٨ هـ) سكـنَ بغداد ودرسَ بها فقـه أبي حنيفة، وتـولى قضاءَ القضـاة وانتهت إليه الـرئاسة في مـذهب العراقيين، تـوفي سنة (٤٧٨ هـ). «تاريخ بغـداد» ٣/ ١٠٩، «الفوائد البهية» ١٨٢-١٨٣، «سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٨٥.

(٣) جمع قَلاّء، للذي يقلي السمك، وهي محلةٌ كبيرةٌ ببغـداد في شرقي الكرخ، نُسب إليها عدد من العلماء من بينهم أبوالبركـات عبدالله بن المبارك الأنماطي النَّهـري توفي سنة (٥٣٨هـ)، انظر «مُعْجَم البلدان» ٥/ ٣٢٢ - ٣٢٣.

فصل
في الأجوبة عن شُبَههم

أمَّا الأولى: ودعواهم أنَّ الغصبَ يتناولُ الدارَ عَينها وأجزاءها. فإنها دعوى بعيدةٌ؛ لأنَّ المالكَ من الآدميين لا يملكُ عينَ شيء عند الفقهاءِ أجمعَ، وإنما يملكُ التصرّف بالتقلُّبِ فيها، والإكوانِ، وإيقاعِ الآثارِ في سطحها وأعماقها، فأمَّا الأجزاءُ والأعيانُ، فاللهُ سبحانَه المنفردُ بها، حتى إنَّ المعتزلةَ منهم قالوا: بأنَّ الأعيانَ لا يملكها مالكٌ، لا القديمُ ولا غيرُه، حيث جعلوا الملكَ: القدرةَ، والقدرةُ لا تتسلّط على الموجوداتِ، حتى إنَّ الحيوان يختصّ ملكُ الآدمي فيه بأفعالٍ مخصوصةٍ وآثار مخصوصة، وهي ما لا يضر بالحيوان إضراراً بيناً، ولا يملكون تحميلَه ما لا يطيق، ولا ضربَه لغيرِ حاجة، ولا إخصاءه، ولا تَبْتيكَ آذانه، ولا كيَّه، والله مالكٌ ذلك فيه، فالقدْر الذي يملكه المالك يتسلط عليه الغاصب، وهل يَنتهي ملكُ المالكِ للدارِ في صلاته فيها إلى أدنى من الكونِ بحركاتِه وسكناتِه، وركوعِهِ في هوائها، وسجوده على أرضِها، فالقدْر الذي ينتهي تسلّط المالكِ وتصرّفُه ينتهي إليه تصرفُ الغاصبِ، والصلاة بأكوانٍ مخصوصةٍ وبحركاتٍ مخصوصة في قرارِ الدارِ وهوائها، فأينَ انفصالُ الغصبِ عن الصلاة؟

ولأنَّ الغاصبَ بحركاتِه وسَكناتِه ومضيِّه في الجهاتِ حالَ صلاتِه مستمتعٌ بالدارِ كاستمتاعِ مالكها، ثم إنه بذلك مانعٌ صاحبَها من الانتفاعِ بمثلِ انتفاعِ الغاصبِ، فلا يمكنه الصلاةُ في المكانِ الذي يُصلي فيه الغاصبُ، ولا إشغالُه بوضع عدل ولا شيءٍ يملأ تلك البقعةَ من الدار. فقد بان بأنه غاصبٌ بالصلاةِ مكانَ الصلاة وهواءها بكلِ كونٍ يفعله وجهةٍ يملؤها بذاتِه وأعضائِه وحركاتِه وسكناته.

والذي يوضِّحُ ذلكَ ما قال الفقهاء: إن من كان له شجرة، فخرجت أغصانها، وبَسَقت إلى هواء دار جاره، أو غَرقت عروقُها إلى بئرِ جارِه، كان باستدامة ذلك

عاصياً ومتعدّياً، ووجبَ رفعُ ذلك عن هواء جارِه وأعماقِ داره، كما يجب رفعُ الأمتعة التي يضعها في الهواءِ والقرارِ.

وأمَّا قولُهم: إن المصلّي لا بُدّ له من بقعةٍ في صلاته وغير صلاته؛ لأنه جسم لا بُدّ له من مكان يكون فيه ويعتمد عليه، فلا يختصُّ ذلكَ بصلاتِه. فإنه كلامٌ ركيكٌ، لأنه كما لا يختصُّ الكونُ بالصلاةِ فيها، بل يكونُ فيها ولا صلاة، فإنه لا يصلي فيها ولا بحصولِ الكونِ فيها، وكونُه فيها في صلاة ليس يغيرُ لكونِه في غير صلاة، كما أنَّ كونَه فيها قاعداً لا يكونُ غيرَ كونه فيها قائماً، وكونُه فيها على كلا الحالين من حيث [٢/٤٨] كونه شاغلاً للمكان لا يختلفُ ولا يتغايرُ، وإنما انضمّ إلى كونه نيّةُ الصلاةِ، فلا يخرجُ عن كونِه غاصباً بالكونِ في صلاةٍ كان أو في غيرِها، ولو كان الكونُ في الدارِ غير مصلٍ، مع كونِه مصلياً خلا من ضدّين لما صحَّ أن يجتَمع كونُه في الدار مصلياً؛ لأنَّ ذلك يوجبُ اجتماعَ الأضدادِ.

وأما شبهةُ المتولّي -رحمه الله- فكان جوابي عنها بالمجلسِ الذي أوردها فيه: أنَّ الآبقَ عبْدٌ في غير أوقاتِ الصلوات، فأمَّا أوقاتُ الصلوات، فإنه لا حقَّ للسيّد فيها على العبد؛ لأنه لا يملكُ فيها استخدامَه بشيء من الخدمة، ولا تعويقَه، ولا يكونُ في ذلكَ الوقتِ غاصِباً لنفسِه، ولا آبقاً عن سيّده، فصارت صلاةُ الآبق في أوقاتِ الفرائضِ المقتطعةِ من ملكِ السيّد وحقِّه بمثابة بيتٍ يخصُّ الغاصبَ ملكُه في الدارِ المغصوبة، إذا صلّى فيه كانت صلاتُه صحيحةً بخروجِه عن الغصب. والذي تَحقق غَصبُه لنفسه فيها من الصلواتِ تكون عندنا باطلةً، وهي النافلةُ، والعبدُ بين شريكين إذا تَهايَأهُ سَيّداه، لم يكن في شُغلِه بخدمةِ أحدِهما عاصياً، فيكف بمالك العينِ معه مالكُ الرّق إذا كان في طاعته لم يكن عاصياً.

فصول
القول في فحوى الخطاب ودليله

فصل
في فحوى الخطاب

وهو التنبيه والأولى، وذلك مثل قوله: ﴿فلا تَقُل لهما أفّ﴾ [الاسراء: ٢٣] ﴿ومِنْ أهلِ الكتاب مَنْ إنْ تَأمنْـهُ بقنطارٍ يؤدِّهِ إليك ومنهم مَن إن تَأمنهُ بـدينارٍ لا يؤدِّهِ إليكَ إلا ما دمتَ...﴾ [آل عمران: ٧٥].

فهذا مما لا خلاف فيه بين جمهورِ أهلِ العلم إلا ما شذَّ عن بعضِ أهلِ الظاهر.

حكاه أبو القاسم الخَزري[١] عن داود، وحُكِيَ عن قوم أنه مستفادٌ من اللفظِ.

والصحيحُ عندنا: أنه مستفادٌ من فحوى اللفظ.

وقال أصحاب الشافعي: إنه قياسٌ واضحٌ، وقيل: قياسٌ جلي[٢].

فالدلالـةُ على العملِ به وأنه دليلٌ معمولٌ به؛ أن النهيَ عن الأعلى حـاصلٌ بذكرِ النهي عن الأدنى، وأن الأمـانـةَ على الأعلى دلالـةٌ على الأمـانـةِ على الأدنى، وأن نفيَ الأمانةِ على الأدنى دلالـةٌ على نفيِ الأمانة [على][٣] الأعلى، وقد قالَ به واحتجَّ من لا

---

(١) هو عيَّاش بن الحسنِ بن عيَّـاش أبوالقاسم القاضي، المعـروف بابن الخَزَري - نسبة إلى الخزَر، وهم صنفٌ من الترك - سمع القـاضي المحـاملي، وابنَ مخلـد، وابنَ الأنبـار، كـان من الـذين وقَّعوا محضر الطعن في نَسبِ العُبيـديين سنة (٤٠٢ هـ). انظر: «تـاريخ بغداد» ١٢/ ٢٧٩، «الإكمال» ٢/ ٢٠١، «المنتظم» ٧/ ٢٥٦ «توضيح المشتبه» ٢/ ٣٢٢.

(٢) انظر «المحصول» ٥/ ١٢١، و«البحر المحيط» ٤/ ٧.

(٣) ليست في الأصل.

يقول بالمعنى، وهم أهلُ الظاهر.

ومثاله من السنة: نهيُ النبي ﷺ عن التَّضحية بالعوراء[1]، تنبيهاً على النهي عن التضحية بالعَمياء، فهذا مثاله في الأمرِ والنهي، ومن التنبيه في باب الإخبار، قوله تعالى: ﴿ولا تُظلمون فَتيلاً﴾ [النساء: ٧٧]، ﴿وإن تكُ مثقال حبّةٍ من خَرْدلٍ أتينا بها﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿ولا يُظلمونَ نقيراً﴾ [النساء: ١٢٤]، فذكر القليلَ تَنبيهاً على الكثيرِ، نافياً للظلم عن نفسِه سبحانه.

فصل
في الدلالةِ على الاحتجاجِ به

فمن ذلكَ: أنَّ هذا ظاهرٌ من لغةِ العربِ، وأنَّ العبد المنهيَّ عن إعطاءِ زيد حبةً، لا يحسنُ أن يَستفهِم سيّدَه الناهي له؛ فهل أُعطيهِ قيراطاً لما في القيراط من الحبّات؟ وكذلكَ إذا قال: لا تَقل لأبيكَ أُفٍّ، لا يحسُنُ أن يقول: فهل تَفسح لي في ضربِه أو [٢/ ٤٩] انتهارِه؟ لِما في الضربِ والانتهارِ من الأذية المتضاعفةِ على أذيّة التبرّمِ والضجَرِ؟ ومن جَحدَ ذلك سفَّهَ أهل اللغة، وأسقط حُكمَ الخطابِ.

ومنها: أنَّ المنعَ من التأفيفِ لأجلِ الأذى بالتضجُّر بها، لا لأجل مجرَّد اللفظةِ، والمفهومُ من التضجّر: الأذى، وفي شتمِ الأبوينِ وسبِّهما ما يزيدُ على التضجُّر والتبرُّم، فكان منهياً عنه.

ومنها: أن هذا مما يتساوى في فهمِه النساءُ والسُّوقةُ، ولا يقف على المتميزين من

---

(١) ثبتَ ذلك بحديث البراءِ بن عازب، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «أربعٌ لا يُضحَّى بهنَّ: العوراءُ البيّن عَورها، والمريضةُ البيّن مرضُها، والعرجاءُ البيّن ظَلَعُها، والعَجْفاءُ التي لا تُنْقي». والظَّلَع: العرجُ، والعجفاءُ: الهزيلةُ، والتي لا تُنقى: هي التي لا نِقْي لعظامها - وهو المخ - من الضعف والهزال. أخرجه الترمذي (١٤٩٧)، والنسائي ٧/ ٢١٥ - ٢١٦، والبيهقي ٩/ ٢٧٤، والحاكم ٤/ ٢٢٣، وابن حبان (٥٩١٩) و(٥٩٢١)، (٥٩٢٢).

أهلِ اللغة، ولا أربابِ الاستنباطِ، فإذا قال قائل: لا تَقْذِ[1] عينَ بعير زيدٍ، ولا تمكن القَرْنَاءَ من غَنمك من نَطح الجمَّاء[2] من غنمه. عُلم مبادرةً [من][3] هذا اللفظِ أنه قصدَ حسم مواد الأذايا بذكره أدناها، ألا ترى أنه لا يحسنُ بعد ذلك أن يقول: واقلع عَينيه، أو اضرب عنقَه، أو اذبح مواشيه، بل يكون في ذلك على غايةِ المناقضةِ في وصيّته.

ومنها: أنَّ هذا موضوعٌ عند أهلِ اللغةِ، كوضع الأسماءِ للمسمَّيات[4] حتى إن الواحدَ منهم إذا أرادَ النهيَ أو رَفْعَ المنَّةِ رَفَعَ قَذاةً[5] من الأرضِ أو مَدرةً[6]، فقال: لا تَظلم زيداً بمثلِ هذه، ولا تَتَلبس من مال فلانٍ بهذه. فيسبق إلى فهمِ كُلِّ سامعٍ أنه أراد نهيَه عَمّا[7] زاد عليها ورفع المنّة بما زاد عليها، فهذا وضعُ القومِ ولُغتهم.

فإن قيل: إنما نفهم ذلك فيما بيننا بالمعهودات من الأحوالِ والقرائنِ، فأما في حقِّ الله سُبحانه، فلا عهدَ بيننا وبينه، بل قد يكون ناهياً عن الأقل قُبحاً إلى الأشدِّ الأكثرِ، مثل قوله: ولا تُعطِش ناقَتك ولا بَقرتَك، ولا تَنْتِف ريشةَ دجاجتِك، ولا تَخْرم أذنَ بعيرك، واختِنْ وَلدَك، واذبَح ناقَتك تَقرُّباً إليّ، أغفِر لك بأوّل قطرةٍ تَقطر من دَمِها. فما يُؤمِنَّا نحن أن نأخذَ النهي عن الأعلى بالنهي عن الأدنى بعد هذا؟ بل الجمودُ على حكمِ الأصلِ إلى أن تردَ دلالةٌ أولى وأحرى.

---

(١) القذى: ما يقع في العين فيؤذيها. «اللسان»: (قذى).

(٢) الجمَّاء: هي التي لا قرن لها.

(٣) ليست في الأصل.

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «المسمات».

(٥) القَذاة: هي ما يقع في العين والماء والشراب، من تراب أو تبنٍ أو غير ذلك. «اللسان»: (قذى).

(٦) المدَرَة: هي قطعة الطين. «اللسان»: (مَدر).

(٧) في الأصل: «فما».

فيقال: الأصلُ في اللغـةِ ذلك، وفي المعقولِ فإذا ورد إبـاحةٌ بما هو أشـدّ الأذايا. كـان تَحَكُّماً معقـولاً، فَنحنُ نعملُ بظـاهرِ اللفظ إلى أن تَـرِدَ دلالـةٌ تُخرِجُ عنـه بتحكمٍ شرعي.

ومنها: أنَّ القصدَ مـن الكلامِ التفاهمُ وإيصـالُ ما في نفسِ المتكلِّـم إلى مخاطِبه ومكـالِمه، فـإذا عـوَّل على مجرَّد اللفظ دون دلائلِ الأحـوالِ والمقــاصـدِ المطــويّـة في الأقوال[1]، وهل يخفى [على][2] عاقل مـن أهل اللغة إذا قيل لـه: لا تعبس في وجْهِ فلان. أنـه قصد بذلكَ صيانتَـه عن أذيَّته بما فوق التعبيسِ من هُجْـرِ الكلامِ وخشنِ الفعالِ، وما يزيدُعلى أذيَّة التعبيس.

ومنها: أنَّ قـائلاً لو قـال لأمير سريَّة: إذا ملكتَ البلـدَ، فلا تُطْفيء فيـه سراجَ، بقّـالٍ، ولا تَسلبهم حَبْلاً ولا عقـالاً، وقد نبّـه النبي ﷺ بمثلِ ذلك، فقال في اللُّقَطـةِ: [٢/ ٥٠] «احفَظ عِفـاصَهـا ووِكاءَهـا»[3]، وقـال في الغنـائم: «أدّوا الخَيْطَ والمِخْيَطَ، من سرق عصا فعليه ردّها»[4]، عَقَلَ منه مـا يزيدُ على إطفـاءِ السراجِ وغَصب العقالِ، وبما في

---

(١) لم يرد جواب إذا، والمعنى مفهوم من السياق.

(٢) ليست في الأصل.

(٣) أخرجه أحمد ٤/ ١١٦ و٥/ ١٩٣، ومسلم (١٧٢٢)، وابن ماجه (٢٥٠٧)، وأبوداود (١٧٠٦)، والترمذي (١٣٧٣)، والطبراني (٥٢٣٧)، والبيهقي ٦/ ١٩٢ و١٩٣، وابن حبان (٤٨٩٥) من حديث زيد بن خـالد الجهني قال: سئل رسولُ الله ﷺ عن اللّقطة، فقال: «عـرِّفها سنَة، فإن لم تعرف، فاعرف عِفاصها، ووِكاءها، ثمَّ كلها، فإن جاء صاحبها، فأدِّها إليه».
والعِفاص : الوعاء الذي تكون فيه النفقة، من جلد أو خرقة أو غير ذلك.
والوِكــاء : هـو الخيط الذي يشدُّ به الكيس أو الصرة.
«النهاية في غريب الحديث» ٣/ ٢٦٣، و٥/ ٢٢٢.

(٤) أخرجــه أحمد ٢/ ١٨٤، ومـالك في «الموطـأ» ٢/ ٤٥٨، وأبـوداود (٢٦٩٤)، وابن مــاجـه (٢٨٥٠)، وابن حبان (٤٨٥٥) من حديث عبـادة بن الصامت، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «أدو الخِياط والمِخيَط، فإنَّ الغُلولَ عارٌ ونارٌ وشنارٌ على أهله يوم القيامة». =

الصرّة الملتقطةِ من الـدنانيرِ والدراهمِ وراءَ الـوكاءِ والعِفاصِ، وأداءِ الثيابِ والـرحالِ من الغنائم، وردِّ الأجذاعِ والأخشـابِ المغصوبةِ، حتى لو قالَ الآمرُ بـذلك بعد هذا: ولا تَحفَظ مـا وراء الوِكاءِ والعفـاصِ، ولا تُطفيء سِراج بقَّـالٍ وانْهَبْ ما في دُكّانـه من الأمتعةِ والمالِ. عُـدَّ مُناقضاً في كـلامه، واستُهجنَ ذلك منه، ومـا ذاك إلا لأنَّ المفهومَ من كلامه الفَحوى الذي أوضحنـاه، وإنما قصدَ بهذا أهلُ اللُّغة الاستقصاءَ، ألا ترى أنه إذا قـال: ما أنفقتُ من مالِ فـلانٍ ألفَ دينار. لم يمنع ذلك أن يكونَ قـد أنفقَ ما دونها، وإذا قال: ما أنفقتُ من ماله حبّةً. أعطانا ذلك وأفادنا أنه لم يُنفق ما فَوقها.

فصل

في الـدلالـةِ على من زعَم أنَّ الحكمَ فيـه مستفادٌ من طـريق اللفظ: أنـه ملفـوظٌ بالنهي عن الأذِيَّة الزائدةِ على التبرّمِ بالتأفيفِ.

فنقولُ: إنَّ الملفـوظَ به إنما هو النهي عن التأفيفِ، فهذا منصـوصٌ، والمفهومُ من اللفظِ نفيُ الأذى الزائدِ على أذيَّـةِ التأفيفِ، وهذا نوعُ استدلالٍ، والمنصـوصُ الملفوظُ لا يحتاجُ إلى استدلالٍ، ولـولا ما سبقَ من علمِ القصْدِ من طريـقِ العُرفِ نفيَ الأذايا لما عُقِلَ منـه إلا النَّهيُ عن نَفسِ الحَرْفَين[1]، وهي الملفـوظُ بها، وإنما دلالـةُ العـرف أرشدت إلى النهـي عما زادَ عليها، ولربما قـاربَ القياسَ، ولهذا ذهب الشـافعيُ رضي الله عنـه إلى أنـه قيـاسٌ جلي، وقيل: قيـاسٌ واضحٌ، فإنـه يلمحُ مـا في التأفيفِ من التضجُّـر، وينظـر إلى مـا في السبِّ والانتهـارِ من زيـادةِ الأذى بهما، فيجعلُ التأفيفَ أصلاً تُردُّ إليـه كلُّ أذيّةٍ مساويةٍ له، فيكون قيـاساً، وكُلُّ أذيّة تَزيد عليـه تكون تنبيهاً، وذلك أوضحُ الأقيسة.

= أما الزيادة التي ذكرهـا المصنِّف: « ومَن سرق عصا فليردها» فلم نقف عليها في كتب السنة التي بين أيدينا.

(١) يعني كلمة: أُف.

فصل

والدلالةُ على أنه ليس بقيـاسٍ: أنَّ القياسَ والمعنى: أخذُ الحكمِ للفرعِ من أصلٍ وجدت فيـه علّةُ الحكم، كتحريمِ النبيذِ لاجتماعِـه والخمر[1] في الشدّةِ المطربـةِ، فأمَّا الأولى فإنه إثباتُ حكمٍ لبعضٍ، والبعضُ من جملة الكُلِّ، كإفاضة الحكمِ على الأكثرِ لوجودِه في الأقلِ ليس بمعنى، بل مفهـومُ الخطابِ ذاكَ في الكُلِّ والبعضِ، وما شملَه حكمٌ من طريق النطقِ لم يكن قياساً كالعموم.

فصل

في شُبهةِ من لم يجعل الدلالةَ إلا نفسَ اللفظِ دون ما زادَ عليه

قالوا: المسمـوعُ الذي قرعَ سمعَ المكلَّف هو النهيُ عن التأفيـفِ، وما عداه ليس بمسموعٍ من الشرعِ، فبقينـا فيه على حكمِ الأصلِ، وهو الإباحـةُ، وبقي المنعُ كسائر الألفاظِ.

وأما شبهـةُ من جعلَ ذلك دلالةً من طريقِ اللفظِ دون فحواه، أن قـال: إذا قال: لا تظلم أحداً بحبةٍ من مـالهِ ولا تؤذِهِ[2] بالتَّقْطيبِ في وجهه. فإنه قد نهاه عن الظلمِ [٢/ ٥١] بالـدينارِ؛ لأنَّ في الدينـارِ ستين حبّةً، وفي الأذيّة بـالسبِّ أضعافَ الأذيَّـةِ بالتقطيبِ، فصارَ بمثـابةِ قولِ القـائلِ في قَسَمه: واللهِ لا أكلتُ لفلانٍ لُقمـةً، ولا رويتُ من مائه بشربـةٍ أو بجُرعـةٍ. فإنـه يكـونُ حـالفاً على الامتنـاعِ من أكلِ الـرغيفِ وشربِ الماءِ الكثيرِ؛ لأنَّ في ذلك الماءِ الكثيرِ أضعافَ الجرعـة، فهي جُرعٌ كثيرةٌ، فتـدخل الجرعةُ في الماءِ الكثيرِ واللقمةُ في الرغيفِ.

وأمـا شبهـةُ من قـال: إنـه قيـاس. أنَّ النهـيَ عن التأفيفِ احتـاجَ المجتهـدَ إلى

---

(١) في الأصل: «للخمر».

(٢) في الأصل «تؤذيه».

استخـراجِ ما كـان النهيُ عنه لأجلـه، فـوجدَه الأذى بـالتضجّر، ولَحَظَ مـا في الشتمِ والسبِّ من الأذى والضربِ، فـوجده أكثَـر، فعلم أنَّ تعليقَ الحكمِ عليه بعلـةِ الأذى من طريق الأولى، وهذا هو القياسُ.

فصل
في الجوابِ عن شُبههم

أمَّا قولُهم: إنَّ الشتمَ ليس بملفوظٍ به، وليس الملفـوظُ به سوى التأفيفِ، فبقي ما عداه مـن السبِّ والشتمِ على مقتضى الأصلِ، فإنه ليس سـوى التأفيفِ، لكن لأجل مـا يلحقُ بـه من التأذي والتألّمِ بـالتبرّمِ والتضجّـر، وذلك يعمُّ بـا لمعقـولِ كُلَّ أذى يلحقهما من جهته، وهـذا عادةُ القومِ ولسـانُهم، يقولُ الـرجلُ منهم إذا أراد رفعَ المنَّة عنه: والله لا شربتُ لك الماءَ مـن عَطَشٍ. فيُعقل من ذلك أنه منَع نفسـه من الانتفاعِ بما له، وجعلَ شربَ الماء حَسماً لمادةِ المِنَنِ، حيث منعَ نفسَه بما لا يُلحِقُ فيه كبيرَ منَّةٍ.

وأمَّا قولُ من جعلَه تبعاً من طريقِ اللفظِ، وأنه إذا منعَ من الظلمِ بحبةٍ كان مَنعاً من القيراط لِما فيه من الحبّات، فهذا قـد يردُ فيما لا يتحققُ فيه المنهيُ عنه، مثل النهي عن التأفيف، وهو قـولٌ، فلا يدخلُ فيـه الفعلُ؛ وهو الضربُ، وإنما يدخلُ فيـه أذيّة الضربِ، وليس للأذيَّـة ذكرٌ، لكن للمعنى من اللفظ، فـالدينـارُ والقيراطُ، وإن كان فيهما عـدةُ حبَّات، إلا أنَّ لـه اسماً يخصّه يخرجُ بـه عن اسمِ الحبّةِ، دخلت من طـريقِ غير اللفظِ، فيقـول القـائل: لم آخـذ حبـةً لكن دينـاراً، ومـا سلّمتُ على زيـدٍ، لكن سلمتُ على أهل القــريـة، وإنْ كــان فيهم زيــد، فللتخصيص حُكم غير التعميم والشمول.

فأمَّا الجوابُ عن شُبهـةِ من قال بأنـه قياس، وقولهم: إنَّ المعنى الملحـوظَ المفهومَ من التأفيفِ هـو الأذى، بما في طَيِّه من التبرُّمِ والتضجُّـرِ -فلما[1] رأى أنَّ في الانتهارِ

---

(١) في الأصل إلى: «فكما».

والسبِّ والضربِ من الأذى والإضرارِ ما يُوفي على التَّضجرِ، أثبتَ الحكمَ في المسكوتِ عنه بما عقَلـه من علّةِ المنطوقِ به، وهذا هو القيـاسُ بعينهِ - فليس بلازم؛ لأنَّ هذا لغة وليس بقياسٍ؛ لأنَّ العرب إذا أرادت تركَ التطويلِ والمبالغةَ في الاختصارِ نبَّهت، فأتت بالتنبيهِ على ما زاد عليه، فإذا أرادت إزالـةَ المنَّة قالت لـه: لا تَشرب له الماءَ من عطشٍ. فـاكتفت بذلك عن ذكـرِ أسباب المننِ، وإذا أرادت وصفَ إنسـانٍ بـالخَوَرِ والجُبنِ قالت: فُـلان تُبكيه اللَّحظـةُ[1] وتُفـزِعه اللَّفْظَـة، ولهذا يوصل بقـولها فضلاً عما زاد عليه. والذي يكشفُ ذلك أنَّ المعنى والقياس يحسنُ فيه الاستفهامُ ولا يحسنُ في الأولى الاستفهـامُ، فإذا قال السيِّـدُ لعبدِه: لا تَشرب لـزيدٍ مـاءً من عطشٍ. [٥٢/٢] فقال العبـدُ: فآكُل من طعامِـه؟ وأقبلُ عطايـاه وهِباتِه؟ وإذا قـال له: لا تَقُلْ لأبيكَ الكبيرِ الذي خَلَّفه الكِبرُ عندك: «أُفٍّ»، فقالَ الـولدُ: هل أشتمه أو أضربه؟ لم يحسن ذلك، كما لـو قالَ: لا تـؤذِه بنوعٍ من أنـواعِ الأذايـا. وبمثله لـو قال: لا تَبعِ الحِنطَـةَ بالحنطةِ متفاضلاً، حَسُن أن يقولَ: فهل أبيعُ الشعيرَ بالشعيرِ متفاضلاً؟

فإن قيل: هـذا القَدرُ لا يُعطي إلا أن التَنْبيهَ أوضَـحُ وأكشفُ معنى، وهو عنـدنا قياسٌ جَليّ، فله رتبةٌ على القياسِ الخَفي.

قيل: هذا إقرارٌ بأنـه يسبقُ إلى الأفهامِ، ودعوى أنه قياسٌ تسميـة، وإلا فالقياسُ لا يُفهمُ إلا بأدنى فكرةٍ، وهذا يُعلمُ منه ما ذكرناه بأوَّلِ وهلةٍ وأسرعِ بادرة.

فإن قيل: لو كانَ مُستفاداً من اللفظِ؛ لكفاني يمينُ المنكرِ إذا ادُّعي عليه دينارٌ أن يقـول: لا يَستحق عليَّ حبَّةً. ولما احتـاجَ أن يقولَ: لا يَستحقُّ عليَّ مـا ادَّعاه ولا شيئـاً منه. عُلم أنَّ ذكرَ الحبّةِ ليس يستفادُ به الإنكـارُ والنفيُ لفظاً، إذ لو كانَ كذلك؛ لكانَ قولُه: لا يَستحق عَليَّ حبَّةً. قائماً مقام قوله: لا يَستحق علي ما ادّعاه ولا شيئاً منه.

قيل: لم يكن هـذا، لأنه ليس بمستفـادٍ من طريقِ فحـوى اللفظِ لا المعنى؛ لكن

---

(١) لحظ إليه: نظر بمؤخرة عينيه من أيِّ جانب كان، يميناً أو شمالاً. «اللسان»: (لحظ).

لأنه ليس بنصٍّ ولا يُكتَفى في دَفعِ الدعـوى إلا بالنصِّ دون الظاهرِ، ولهذا لا يُقبل في يمينِ المدَّعي: فوالله إني لصادقٌ فيما ادَّعيته عليـه. ولا يكفي في يمينِ المُنكِر: ووالله إنه لكاذبٌ فيما ادّعاه عليَّ. كُلُّ ذلك طلباً للنصِّ الصريحِ دون الظاهر.

فصل

للخطاب دليلٌ هو حجّةٌ شرعيـةٌ ودلالةٌ صالحةٌ لإثباتِ الحكمِ[1] وهو ضَربٌ من ضروبـه، غير أنَّ الأصلَ تعليقٌ على شرطٍ، وتعليـقٌ على غـايـةٍ، وتعليقٌ على اسم، والكُلُّ عندنا حجّةٌ معمولٌ به.

وعلتـه من البابِ: أنَّ الشيءَ إذا كـان له وصفـان فُعلِّق الحكمُ على أحدِ وصفيـه مثل النَّعَم؛ منها سـائمةٌ وعـاملةٌ، فنقـول: في سائمة البقـرِ زكاة، فيجمع هـذا القولُ نصاً ودليلاً، فـالنصُّ: وجوبُ الزكاةِ في السائمـةِ، والدليلُ: سقوطُ الزكـاةِ في المعلوفةِ والعاملةِ، فهذا صورةُ المسألـةِ في هذا الضربِ الذي هو تعليقُ الحكمِ على الوصفِ، وبهذا قال صاحبنا رضي الله عنـه في عدةِ مواضع، فهذا أشدُّ الناسِ قـولاً به، وكذلك الشافعيُّ رحمة الله عليـه، والأكثرون من أصحـابِه، إلا ابنَ سُرَيج[2] والقَفّال[2]، فإنهما قـالا: ليس بحجةٍ. وكـذلك القـاضي أبـو حامـد[3] منهم، وهو مـذهب أبي الحسن

---

(١) ويسمَّى مفهومَ المخالفة، وهو أن يثبت الحكمُ في المسكوتِ، على خلاف ما ثبتَ في المنطوقِ. انظـر: «العـدة» ٢/ ٤٤٨. و«البرهـان» ١/ ٤٤٩، و«المستصفى» ٢/ ١٩١، و«التمهيـد»: ٢/ ١٨٩، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٧٢٣، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٤٨٩.

(٢) تقدمت ترجمته في الصفحة (٤٤) من الجزء الثاني.

(٣) هو أبـوحامـد أحمد بن بشر بن عامـر المَرْوَرُّذِي، شيخُ الشافعيـة أخذَ الفقـه عن أبي إسحاق المروزي، تـولى قضـاء البصرة، وعنه أخـذ فقهـاؤهـا تـوفي سنـة (٣٦٢هـ). انظـر: «طبقـات السبكي» ٣/ ١٢، «طبقات الفقهاء» للشيرازي: ١١٤، «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ١٦٦.

الأشعري، وأبي بكر الباقلاني وأكثرِ المعتزلة، وإلى ذلك ذهب أبو الحسن التميمي[١] من أصحابنا، وهو مذهب مالك وكثير من أصحابه، وقول داود أيضاً، وأما أصحابُ أبي حنيفة فقالوا: ليس بحجةٍ[٢]، ثم اختلفوا إذا عُلِّق الحكمُ بشروطٍ، [٢/ ٥٣] فقال الجُرجاني: لا يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافِه. وقال غيرُه: يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافِه. وقال قومٌ منهم: إن عُلِّق على غايةٍ دلَّ على أن ما بعدَ الغايةِ بخلافِ ما قبلَها، نحو قوله: ﴿ثم أتِمّوا الصيامَ إلى اللَّيل﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿فاعتَزِلوا النِّساءَ في المَحيضِ ولا تَقربوهن حتى يَطْهُرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقد اختلف أصحابُ الشافعيِّ في تعليقه على الاسم، هل يدُلّ على أنَّ ما عداه بخلافه؟ على مذهبين[٣].

فصل
في جمع دلائلنا

فمنها: أنَّ هذا هو الموضوعُ المستفيضُ المعروفُ من لغة العربِ، وقد رواه أبو عُبَيد[٤] والشافعي. فأما أبو عبيد؛ فإنه ذكر ذلك في قول النبي ﷺ: «لَيُّ الواجدِ يُحل

---

(١) تقدمت ترجمته في الصفحة (٢٦) من الجزء الأول.

(٢) انظر «تيسير التحرير» ١/ ٩٩، «أصول السرخسي» ١/ ٢٥٥.

(٣) والراجح المعتمد عند الشافعية أنَّه لا مفهوم للَّقب، وممَّن قال بمفهوم اللَّقب من الشافعية أبوبكر الدقاق، وتبعه في ذلك بعض الشافعية، انظر «البرهان» ١/ ٤٥٣، «البحر المحيط» ٤/ ٢٤، «حاشية العطار على جمع الجوامع» ١/ ٣٣٣.

(٤) أبوعُبيد القاسم بن سَلاَّم بن عبدالله، أخذ العلمَ عن شريك بن عبدالله وسفيان بن عيينه، وله تصانيف في اللغةِ والحديثِ والقراءات والفقه؛ منها «الغريب المصنف» في علم اللسان، «والناسخ والمنسوخ» و«الأموال» وكتاب «فضائل القرآن» توفي بمكة سنة (٢٢٤هـ) انظر، «تاريخ بغداد» ١٢/ ٤٠٣ - ٤١٦، «وفيات الأعيان» ٤/ ٦٠-٦٣ «شذرات الذهب» ٢/ ٥٤، ٥٥ «سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٩٠.

عِرضَه وعُقوبَتَه»[1]، والواجِد هـو الغني، ولَيُّه: مَطْلُهُ، وهو بعينه في معنى قـوله عليه الصلاة والسـلام: «مَطْلُ الغَنيِّ ظُلْمٌ»[2]، قال أبـو عبيد: أراد أنَّ مَنْ ليس بـواجدٍ لا يَحِلُّ ذلك منه. وقال غيره: وعرضُه يَحِل بالمطالبة، وعقوبتُه بالحَبْس، ومَطل غير الغنيِّ ليس بظلم.

وقال أيضاً في قوله عليه الصـلاة والسلام: «لأنْ يمتلىء جوفُ أحدِكم قَيحاً خيرٌ له من أن يَمتلىءَ شِعراً»[3]؛ وقد قيلَ له: إنما أرادَ بهِ الهجاءَ من الشعرِ وسبَّ الناس أو ما هُجيَ بـهِ الرسولُ ﷺ. فقـال: لو كانَ ذلك هـو المرادَ، لكان لا معنى لتعليقِ ذلك بـالكثرةِ، وتعليق التحـذيـرِ منه والنهـيِ عنه بـامتـلاءِ الجوف منه؛ لأنَّ قليلَ الهجـاءِ ككثيره، يعني بذلكَ أن ما دون مـلءِ الجوفِ لا يتعلّق الذّمُّ به[4]، فقد فهم أبـو عبيد من تعليقِ الذمِّ عليه بامتلاءِ الجوف أن مـا دون ذلك بخلافِه، وأنَّ قليلَ الهجاءِ وكثيرَه

---

(١) أخـرجه أحمد ٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩، وأبـوداود (٣٦٢٨)، وابن مـاجه (٢٤٢٧)، والنسـائي ٧/ ٣١٦ - ٣١٧، وابن حبـان (٥٠٨٩)، والطبراني (٧٢٤٩)، والحاكم ٤/ ١٠٢، والبيهقي ٦/ ٥١، من حديث عمرو بن الشريد بن سويد الثقفي، عن أبيه. واللَّي: هو المطل. والواجد: هو الغني.

(٢) أخـــرجـــه أحمد ٢/ ٢٦٠، ٤٦٣، والبخـــاري (٢٢٨٧) و(٢٢٨٨) و(٢٤٠٠)، ومسلم (١٥٦٤)، وأبـوداود (٣٣٤٥)، وابن مـاجـه (٢٤٠٣)، والترمـذي (١٣٠٨)، وابن حبـان (٥٠٥٣) و(٥٠٩٠)، والبيهقي ٦/ ٧٠. من حديث أبي هـريرة، أنَّ الرسـولَ ﷺ قال: «مطل الغني ظلم، وإذا أُتبِعَ أحدُكُم على مليءٍ، فليَتَبع».

(٣) أخـــرجـــه أحمد ٢/ ٢٨٨، ٣٥٥، ٣٩١، ٤٨٠، والبخـــاري (٦١٥٥)، ومسلم (٢٢٥٧)، وأبـوداود (٥٠٠٩)، وابن مـاجـه (٣٧٥٩)، والترمـذي (٢٨٥١)، وابن حبـان (٥٧٧٧) و(٥٧٧٩) من حديث أبي هريرة، بلفظ: «لأن يمتلىء جوفُ أحـدكم قيحاً حتى يَرِيَه خيرٌ من أن يمتلىء شعراً».

وقوله: يريَه هو من الوَرْي، وهو داء يفسد الجوف.

(٤) انظر «غريب الحديث» لأبي عبيد ١/ ٣٦-٣٧.

غيرُ مراد بِهِ، وقول أبي عبيد حجّةٌ في باب اللغة.

ومنهـا: أنَّ النبيَ ﷺ عَقلَ من القــرآن ذلك، حيثُ نـزلَ قــولُ الله تعـالى: ﴿إن تَسْتَغْفِـرْ لهم سَبعين مـرّةً فلن يغفرَ الله لهم﴾ [التـوبـة: ٨٠]، فقـال النبي ﷺ: «والله لأزيدنَّ على السَّبعين»[١]، فعقَل أنَّ ما زاد على السبعينَ بخلافها.

ومنها: قـولُ ابنِ عبـاسٍ في امتناعِـه من حجبِ الأمِّ إلى السـدسِ، وأنَّ مـا دون الثلاثِ وأقلِّ الجمعِ لا يحجبُ الأمَّ[٢]، فعقَلَ أن مـا دونَ أقلِّ الجمعِ بخلافِ حكمـهِ في الحجبِ بـه، وخـالفَ الصحـابـةَ في تـوريثِ الأخت مع البنتِ[٣]، واحتجَّ بقـولـه تعالى: ﴿إن امرؤٌ هلكَ ليس لَه وَلَدٌ ولـه أختٌ فَلها نِصفُ ما ترك﴾ [النساء: ١٧٦]، وهذا استدلالٌ بدليلِ الخطـابِ؛ لأنه أخذ من قوله: ﴿ليس له ولـدٌ﴾ أنه إذا كان له، فليسَ للأخـتِ النصفُ الذي فُرِضَ لها، والبنـتُ ولدٌ، فلم تكن الأخت معهـا وارثةً، وهذا دليلُ النطق، وقد أخذ به[٤]، وقال أيضاً: لا ربـا إلا في النسيئةِ لقول النبي ﷺ:

---

(١) أخـرجـه أحمد ١/ ١٦، والبخـاري (١٣٦٦) و(٤٦٧١)، والترمـذي (٣٠٩٧)، والنســائي ٤/ ٦٧-٦٨، وابن حبان (٣١٧٦) بلفظ: «لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفـر له لزدت عليها».

وورد بلفظ: «لأزيدنَّ على السبعين» رواه الطبري ١٤/ ٣٩٥ وعبدالرزاق في «تفسيره» ٢/ ٢٨٤.

وورد بلفظ: «سأزيده على السبعين»، أخرجه البخاري (٤٦٧٠) و(٤٦٧٢).

(٢) أخرج هذا الأثـر عن ابن عباس: الطبري في التفسير ٨/ ٤٠، والبيهقي ٦/ ٢٢٧، والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٣٥.

(٣) أخرجه عبدالرزاق ١٠/ ٢٥٥، والبيهقي ٦/ ٢٣٣.

(٤) وهذا بخـلاف ما قرره جمهـور الفقهاء من أنَّ الأُختَ مع البنتِ تكون عصبـة، لحديث عبدالله ابن مسعود عن النبي ﷺ: أنـه قضى في ابنة، وابنة ابن، وأخت قال: «لـلابنة النصف، ولابنة الابن السدس، وما بقي فللأخت».

أخرجه أحمد ١/ ٣٨٩، ٤٢٨، ٤٤٠، ٤٦٣-٤٦٤، والبخاري (٦٧٣٦) و(٦٧٤٢)، وأبوداود (٢٨٩٠)، وابن ماجه (٢٧٢١)، والترمذي (٢٠٩٣).

«إنما الربا في النسيئة»[1]، فأجازَ البيع نقـداً ولم يجعل في النقدِ رباً لكـونه دليلَ النص على النسيئة، وهو من فصحاء الصحابةِ وترجمانُ القرآن.

ومنها: قولُ الأنصارِ: لا غُسلَ بالتقـاء الختانين من غيرِ إنزال، واعتمدوا في ذلك قولَ النبي ﷺ: «الماءُ من الماء»[2] ومعلـومٌ أن هذا نصٌّ في غيرِ مـوضع الخلاف؛ لأن إيجابَ الغسل لأجلِ إنزالِ الماء لم يخالفهم فيـه أحد، لكن دليلُ هـذا النص: ولا ماءَ من غير ماء، معناه: ولا غُسلَ بالماءِ على من لم ينزل الماءَ، فبه عملوا، وعليه عوَّلوا. [٢/ ٥٤]

ومنهم من قـالَ بوجوبِ الغسلِ مـع الإكسالِ من غيرِ إنزالٍ، وأجـابَ بأنَّ خبر: «الماءُ من الماءِ» منسـوخٌ[3]، ومعلـومٌ أنهم لم يـريـدوا نسخَ المنصـوصِ؛ لأنَّ «الماء من الماء» متفقٌ على بقاءِ حكمِه، لكن أرادوا بالمنسوخِ دليلَه، فقد بان أنَّ هذا اتفاقٌ منهم على القـولِ بدليلِ الخطـابِ، إذ لو لم يقـولوا بـه أغنـاهم عن ذلكَ كلهِ قـولُهم: نحن قـائلـون بـأنَّ الماءَ من الماءِ، ويبقى من التقـاءِ الختـانين مـن غيرِ إنـزالٍ على مُقتضى

---

(١) ورد هذا الحديث بألفـاظٍ مختلفة، فأخرجه بلفظ: «لا ربـا إلاّ في النسيئة»، البخاري (٢١٧٨) و(٢١٧٩)، والنسائي ٧/ ٢٨١.

وأخرجه بلفظ: «الربا في النسيئة» مسلم (١٥٩٦)، والبيهقي ٥/ ٢٨٠.

ورواه بلفظ: «إنما الربا في النسيئة» ابن ماجه (٢٢٥٧)، والنَّسائي ٧/ ٢٨١.

والذي ثبت عـن ابن عباس رجوعـه عن الإفتاء بجـواز ربا الفضل، حيث قـال: (كنت أفتي بذلـك حتى حدثني أبـوسعيد الخدري، وابن عمر أنَّ النبـي ﷺ نهى عنه، فأنا أنهاكـم عنه). رواه البيهقي ٥/ ٢٨١.

(٢) تقدم في الصفحة ٣٦ من الجزء الثاني.

(٣) جاء ذلك في حديث أبي بن كعب أنه قال: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أوَّل الإسلام ثم نهي عنهـا» أخرجـه أحمد ٥/ ١١٥ و١١٦، وعبدالـرزاق (٩٥١) وابن أبي شيبة ١/ ٨٩، وأبـوداود (٢١٥)، والترمذي (١١٠)، وابن حبان (١١٧٣)، والبيهقي ١/ ١٦٥.

الأصل، وهو براءةُ الذمّة من إيجابِ الغسلِ.

ومنها: قولُ يَعلى بن مُنْيَةَ لعُمر بن الخطاب رضي الله عنه: كيف نَقْصُر وقد أمِنَّا؟ وقول عمر: عجبتُ ممّا عجبتَ منه، فسألتُ رسولَ الله ﷺ، فقال: «صَدقةٌ تصدَّق اللهُ بها عليكم، فاقبلوا صَدَقته»[1] فعقلا من قوله تعالى: ﴿فليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تَقصروا مِنَ الصلاة إنْ خِفْتم﴾ [النساء: ١٠١]، جوازَ قصر الصلاة عند الخوف، وعقلا من دليله وجوبَ إتمامها عند الأمنِ، بخلافِ حكمِ ما تَناوله الشرط.

ومنها: أنَّ النبي ﷺ امتُدح بقوله: «أُوتيتُ جَوامع الكَلِم، واختُصِرت لي الحِكمة اخْتِصاراً»[2]، فإذا قال: (في سَائمة الغَنَم الزَّكاة)، وكانت السائمةُ والمعلوفةُ والعواملُ عنده سواء، كان هذا تطويلاً للكلام لغير فائدة.

ومنها: أن نقولَ: معلومٌ أنه لو قال: (في الغنمِ الزكاةُ)، كان الحكمُ هو إيجابَ الزكاةِ عامّاً في جميعِ الغنمِ، فإذا قال: (في سائمةِ الغنم)، صارَ مخرجاً بهذا القولِ ما لولاه لكان داخلاً في الحكم، فصار كالتخصيصِ والاستثناءِ.

فنقول: نيطَ باللفظِ ما لو اختزل عمَّ، فاقتضى نَفياً وإثباتاً كالمستثنى مع المستثنى منه، والعمومِ مع التخصيصِ، والغايةِ على من يسلِّمها ويقولُ: إنَّ تعليقَ الحكمِ بالغاية[3] يدُلّ على مخالفةِ ما بعدها لما قبلها في نفي الحكمِ عنه، وتعليقِ الحكمِ على الشرطِ على من يسلِّمه منهم على ما حكيناه عن بعضِهم، ويكشفُ هذا بأنَّ

---

(١) تقدم تخريجه في الجزء الثاني الصفحة (٢٦).

(٢) أخرجه الدارقطني ٤/ ١٤٤ - ١٤٥ من حديث ابن عباس بلفظ: «أُعطيت جوامع الكلم، واختصر لي الحديث اختصاراً» والصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «بعثت بجوامع الكلم» أخرجه البخاري (٢٩٧٧) و(٦٩٩٨) و(٧٠١٣) و(٧٢٧٣)، ومسلم (٥٢٣) وأحمد ٢/ ٢٥٠ و٢٦٤، والترمذي (١٥٥٣)، والنسائي ٦/ ٣-٤.

(٣) في الأصل: «الغاية» بدون الباء.

قائلاً لو قال: أعطِ بني تَميم، أو وصَّيت لبني تميم كذا وكذا من مالي. ثم نسق الكلامَ بأن قال: المشايخ. ثم نسق الكلام بأن قال: الشُجعانِ القُرّاءِ. فإنه لو سكت على الأول لعمَّ العطاءُ والإمضاءُ بما وصَّى به جَميعهم، فلما نسق الكلامَ الأول بصفةٍ بعد صفةٍ خرجَ منهم من ليس بشيخٍ شُجاعٍ قارئ،وبقيَ منهم من اجتمعَ فيه الخصالُ الثلاثُ، كالخصوصِ والاستثناءِ.

ومنها: أنه لو قال: يُحرمُ من الرضاعِ خمسُ رضعاتٍ، وطهورُ إناءِ أحدِكم إذا ولغَ الكلبُ فيه أن يَغسلَه سَبعاً. وكانَ ما دونَ الخمسِ يُحرمُ، وما دون السبعِ يُطَهِّر، خرج أن تكون الخمسُ محرِّمةً، والسبعُ مُطهِّرة لإناء إذا صورنا أن الستة تُطهِّر والأربع تُحرِّم، جاءت السابعةُ إلى محل طاهرٍ فلم تعمل في تطهيره، وجاءت الرضعةُ الخامسةُ إلى مَحل محرَّمٍ، فلم تؤثر فيه تحريماً، ولا يجوزُ أن يسقط حكمُ دليلِ النطقِ إذا كان مُسقِطاً للمنطوقِ به. [٢/ ٥٥]

ومنها: أنَّ العربَ إذا قالت للعبدِ: اشتر لي عبداً أسودَ، وإذا قامَ زيدٌ فاضربه. كان ذلكَ نَهياً للعبدِ عن شراءِ الأبيضِ، وضربِ زيدٍ حالَ قعودِه قبل قيامِه، ولا يعرفُ في لُغتِها أن تُقَيِّدَ الشِّراء بالأسود، والأبيضُ والأسودُ عندها سواءٌ، ولا تُقَيِّد الضَّرب بالقيامِ، والقُعودُ والقِيامُ عندها سواء؟!

فعلى هذا؛ إذا قال اللهُ سبحانه: ﴿ومَن قَتَله منكم مُتعمداً فَجَزاءٌ مثل ما قَتَلَ مِن النَّعَم﴾ [المائدة: ٩٥]، ﴿ومَن يقتلْ مُؤمِناً مُتعمداً فَجَزاؤه جهنمُ خالداً فيها﴾ [النساء: ٩٣]، كان تقييدُه بالعمدِ مقيِّداً للحكم بالتقييدِ ونافياً له عما عُدِمَ فيه التقييدُ، وهو صفةُ العَمْدِ، وقوله في المطلقات: ﴿وإنْ كُنَّ أولاتِ حَمْلٍ فَأنفِقوا عليهنَّ حتى يَضَعْنَ حَمْلهنّ﴾ [الطلاق: ٦]، فاقتضى ذلك أن البوائنَ الحواملَ لا نفقةَ عليهن، وعلى هذا لغةُ العربِ لا نَعرفُ سوى ذلك.

ومنها: لنفي الحكم عما عدا المشروط قوله تعالى: ﴿إنْ جاءكُم فاسقٌ

بنبأٍ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦]، فلا يكون لذكرِ الفِسق فائدةٌ إذا لم نعمل بدليلِ اللفظِ، وأنه إذا جاء عدلٌ بنبأ عَملنا به، ولم نتوقف على العملِ بخبرِه وشَهادتِه، والعربُ على ذلك؛ فإن القائلَ منهم إذا قال لعبدِه: إذا جاءني زيدٌ مُعتذِراً؛ فأكرمه، وإذا جاء عمرو زائراً، فاخْدُمه. كانَ ذلكَ مُوجِباً بصريحِ الشرطِ إكرامَ زيدٍ إذا جاء معتذراً، وخدمة عمرٍو إذا جاء زائراً، ومُسقِطاً عنه الإكرام والخدمةَ مع عدمِ الشرطين اللذين ذكرهما.

ومنها: في الدلالةِ على أنَّ ما بعدَ الغايةِ مخالفٌ لما قبلها؛ لأنها نهايةُ الحكمِ والسببُ الذي يُنتَهى إليه، فلو كان [ما][1] بعدَ الغاية كما قبلها؛ لخرجت عن أن تكون غايةً، ولهذا لا يحسُن أن يقولَ لعبدِهِ: اضرب المذنبَ من عبيدي حتى يتوب. وهو يريدُ: واضربه بعدَ أن يتوب. ولهذا لا يحسُنُ أن يصَرِّحَ فيقول: واضربه بعد التوبةِ؛ لأنه يخرجُ ذكرُ الغايةِ في البيان[2] أن يكون مفيداً، ويصحُّ أيضاً أن يقولَ القائلُ لغيره: لا أعطيك شيئاً من مالي حتى تتوبَ، وإذا تبتَ فلا أُعطيك شيئاً حتى تَخرجَ عن حيِّز ما يَتخاطب به الناسُ إلى اللّغوِ والعَبث.

فصل

فيما وجَّهوه من الأسئلةِ على جميع أدلّتنا

فمنها: أنَّ دعواكم أنَّ ذلك لغةُ العرب، فليس يثبت بما ذكرتموه عن أبي عُبيدٍ والشافعي؛ لأنهما لم يرويا ذلك عن العَرب، بلِ قالاه برأيهما وظنِّهما، وقد يظنان ذلكَ وتكون اللغةُ بخلافِ ما ظنَّاه من العربِ ومن النبي ﷺ، إذ ليسا معصومَين، ولو رَوياه فليس في وُسعهما روايته عن جميع العرب، بل عمَّن وقع لهما، ولو كان لغةً موضوعةً لانتَقل إلينا تواتراً لا يحصُلُ معه خلافٌ، فكلامهما يَدُلّ على أنهما قالاه [٢/٥٦]

---

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.

(٢) في الأصل: «البين».

اجتهاداً؛ لأنهما قالا: لو كان العادمُ كالواجدِ، لم يكن لتقييده بالواجدِ معنىً.

قالـوا: على أنَّ ما ذكرنـاه يقابلُـه ما رُويَ عن الأخفش[1] أنه قـالَ: قولُ القـائلِ: ما جاءني غير زَيد. لا يدُلّ على مجيء زيد، بل يَدُلّ على نفي مجيء غيره، دونَ إثبات مجيئه.

فيقال: أبو عبيد ذكرَ ذلك في كتب اللغـةِ، ولم يذكره في كتب الأحكام، وليسَ في اللغـةِ اجتهـادٌ، إنما هي نقلٌ، وقولُ الأخفـشِ لا يقابِلُ قـولَ أبي عُبيـد؛ لأنَّ الأخفشَ نحـويٌّ، ولم يكن من المبرِّزيـن في اللغـة، وأبـو عُبيـد إمـامٌ في اللغـة، ولـه «غـريبُ المصنف» وغيرُه من كتب اللغة.

ومنها: أن قالوا: الروايـة عن النبي ﷺ أنه قال: «لأزيدنّ على السبعين[2]»، فإنه من أخبـارِ الآحادِ التي لا يثبتُ بمثلهـا هـذا الأصلُ؛ ولأنه يبعـد من سيرة النبي ﷺ ودِقـةِ فهمِـه أن يسمعَ اللهَ سبحانـه يبعـدُه ويُـؤيسـه من المغفـرة للمنافقين بقـولـه: ﴿استَغْفِر لهم أو لا تَسْتَغْفِـر لهم﴾ [التوبة: ٨٠]، ثم يقـول: ﴿إن تَستغفر لهم سَبعينَ مرةً فلن يغفـر اللهُ لهم﴾ [التوبة: ٨٠]، ويقصـد أنَّ التكثير من الاستغفار لا يَنفع ولا يُسمع، فيلجُّ ويُلحُّ حتى يقول: لأزيدنّ، هذا يخرج مجرى العنـادِ الذي لا يليق به ديناً ولا خُلقاً.

على أنـه لو زاد لكـانت زيـادتُـه استصلاحـاً للمنـافقين الأحيـاءِ بالاجتهـاد في الشفـاعةِ من أقـاربهم، ويجوزُ أن يقصدَ الاستصـلاحَ بنوعٍ من الإلحاحِ في السـؤال لا لأجل أنه عَقَل من ذلك النطقَ، إذ الزيادةُ على السبعين قد تنفعُ وتستجابُ.

قالوا: وقـد قال عمر رضي الله عنه: إن النبي ﷺ قـال: «لو علمتُ إذا زدتُ على

---

(١) هـو سعيد بن مسعـدة المجـاشعي البلخي، أبوالحسـن الأخفش الأوسط، النحوي اللغـوي، أخـذ العربيـة عن سيبويـه، وصنف كتاب «الاشتقـاق» و«معاني الشعـر» وغيرهما، توفي سنـة (٢١٥ هـ). «سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٢٠٦، «إنباه الرواة» ٢/ ٣٦.

(٢) تقدَّم في الصفحة ٢٦٩.

السبعينَ أن يَغفِرَ اللهُ لهم لـزدتُ»[1] فبطل أن يكـون تعلقٌ بالـدليلِ، وإنما علَّق ذلك بوجودِ طريق يعلم به أنَّ الـزيادةَ على السبعينَ تنفعهـم، فيقال: إن هذا ذكره يحيى بن سلام في تفسيرِه المعروف عن قتـادة قال: لما نزلت هذه الآية قـال رسول الله ﷺ: «قد خَيَّرَني ربي» فوالله لأزيدهم على السبعين، وفي لفـظٍ آخر: «ولأستغفرن لهم»[1]، فأنزل الله عـز وجل في سورة المنـافقين: ﴿سـواءٌ عليهم أَسْتغفرتَ لهم أمْ لم تَسْتَغفِـر لهم لن يَغفـر اللهُ لهم﴾ [المنافقـون: ٦]، وكونُـه من أخبارِ الآحـادِ لا يمنعُ ثبوتَ الأصلِ بـه؛ لأنه ينحطُّ عن الأصولِ القطعيةِ إلى كونِه من مسائلِ الاجتهاد.

وأمَّا قـولُهم: إنـه لا يُظن بالنبـي ذلك. فهذا ردٌّ لـلأخبـار بالاستـدلال، ولا يجوزُ ذلك؛ لأنَّ السُّنَنَ تـأتي بـالعجـائب، وهي مـن أكبر الـدلائل لإثبـات الأحكـامِ. والمحققونَ من العلماءِ يمنعـون ردَّ الأخبارِ بـالاستدلال كما روى أصحـابُ أبي حنيفة خبرَ القَهقهةِ، وأنَّ ضريـراً دخل مسجد رسول الله ﷺ فـوقع في زُبْيَةٍ[2]، فضحكَ قومٌ في الصلاة، فقال النبي ﷺ لمّا سَلَّم: «مَنْ ضَحكَ قَرقَرةً فليُعد الوضوءَ والصلاةَ»[3]. [٢/ ٥٧]

فقيل لهم: هـذا الخبرُ بعيـدٌ عن الصحـة؛ لأنَّ أصحـابَ رسول الله مـوصـوفـون بالـرأفةِ والرحمةِ والعـدالةِ، فيكف يضحكون في مسجـدِ الرسولِ في الصـلاةِ معه من أعمى يوجبُ سقوطُه الرحمةَ والرقةَ دون الضحك؟!

فقال المحققون: الخبر مرويٌّ، فلا يُردُّ بـالاستدلالِ، واستدلوا في ذلك بأنَّ بيِّنةً لو شهدت على رجـلٍ صالحٍ معـروفٍ بالخيرِ بعيدٍ من الشَّر بـأنه أتلفَ مـالَ إنسان أو غصَبه، لم يَجُزْ أن تُـرَّد شهادتُهم بالاستبعـاد لها، لمكان صـلاحِ المشهودِ عليه وديـانته،

---

(١) تقدَّم تخريجه في الصفحة ٢٦٩.

(٢) الزُّبية: هي الحفرة. «النهاية» لابن الأثير ٢/ ٢٩٥.

(٣) تقدم تخريجه في الجزء الثاني، الصفحة: ١٠٣.

وكـذلك لمَّا روى ابن عبـاس عن النبيِّ ﷺ في قـولـه: ﴿ولقـد رآه نـزلـةً أخرى﴾[النجم:١٣] النبيُ ﷺ رأى ربّـه بعين رأسه مرّتين[١]، فقالت عـائشةُ: لقد قَفَّ[٢] شعري مما قال ابن عباس، والله تعالى يقول: ﴿لا تدركه الأبصار﴾[٣] [الأنعام: ١٠٣]، فردّت خبرَ ابن عباس بالاستـدلال، فلم يعوِّل أهلُ التحقيقِ على ردِّها ذلك؛ لأنه سمع ما لم تَسمـع، وروى ما لم تعلم، فوجب قبولُ روايتـه دون الاستدلالِ عليه، على أنَّ الغُفران لهم ليس بمحـالٍ في العقلِ، بل يجوزُ ذلك، ولـو أراد الله أن يَغفِرَ لهم بشفاعتِه وبغيرِ شفـاعتِه لفَعَل، كما قبل شفاعَته في تأخير العـذابِ عنهم مع كفرهم، وأزال عنهم ما كان مـن عذاب الأمم قبلهم، وكما قَبل شفاعتَه بـالإذن في زيارةِ أمّه، ومنعه من الاستغفار لها[٤]، وقوله: «لأزيـدنّ»، ليس على طريق العِناد والإلحاح، لكن لما جوز أن تكون الزيادةُ مقبولةً، أقدم عليها طمَعاً في إجابته.

والـذي يـوضِّح أن اللفظ لم يقصـد بـه الإيـاس: أنـه أنـزل بعـد ذلك في سـورة

---

(١) الـذي صحَّ عن ابن عبـاس أنـه قـال: «قـد رأى محمـد ﷺ ربَّه». أخـرجـه ابن خـزيمـة في «التوحيد» ص(٢٠٠)، والترمـذي (٣٢٨٠)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» ص (٤٤٢)، (٤٤٣)، والطبراني في «الكبير» (١٠٧٢٧)، وابن حبان (٥٧).

وصحَّ عنـه أنه قـال: «رآه بفؤاده» أخـرجه مسلم (١٧٦)، والترمـذي (٣٢٧٥)، و(٣٢٧٦)، و(٣٢٧٧).

(٢) في الأصل: «وقف». ويقال: قَفَّ شعره، إذا قام فزعاً. «اللسان»: (قف).

(٣) أخـرجـه أحمد ٦/ ٤٩، ٥٠، والبخـاري (٤٦١٢) و(٤٨٥٥) و(٧٣٨٠)، ومسلم (١٧٧)، والترمذي (٣٢٧٨) وابن حبان (٦٠).

ولقد جمع الإمام ابن حجـر بين قول ابن عباس وبين قول عـائشة رضي الله عنهما بأن يُحملَ إثباتُ ابن عباس على رؤية القلب، ويُحمل نفي عائشة على رؤية البصر. انظر: «الفتح» ٨/ ٦٠٨.

(٤) عن أبي هـريـرة قـال: قـال رسـول الله ﷺ «استأذنت ربِّي أن أستغفـر لأمِّي فلم يأذن لي، واستأذنتـه أن أزور قبرها فأذن لي». أخـرجـه مسلم (٩٧٦)، وأبـوداود (٣٢٣٤)، وابن ماجـه (١٥٧٢)، والترمذي (١٠٥٤)، والنسائي ٤/ ٩٠.

المنـافقين قـوله: ﴿سـواء عليهم أستغفـرتَ لهم أم لم تَستغفـر لهم لن يَغفـر الله لهم﴾ [المنافقون: ٦]، فدلّ على أن الإياس لم يتقـدّم، وأن السبعين أبقت مكاناً للرجاء، فلما سلك الشفاعة بمقتضى الرجاءِ أنزلَ ما أوجب الإياس، رافعاً لحكم الأوّل.

ومنها: أن قالـوا: أمّا الصحـابةُ رضـوان الله عليهم لم يرجعـوا إلى دليلِ الخطابِ، لكن أخذوا في إيجاب الغسل، وإرثِ الأختِ مع عدم البنت، والمنعِ من بيعِ النسيئة، وقصرِ الصـلاة، وكان عملهم في ذلك بـالخطاب، ثم إنهم عـوّلوا فيما ليس فيـه نطقٌ بدليلٍ غير دليل الخطاب، وهـو استصحابُ حالِ الأصلِ وأن لا غُسلَ ولا وارثَ ولا ربا ولا قصرَ إلا بدليلٍ يـوجبُ ذلك، وهذا أحدُ الأدلة، لكنه دليلٌ يفـزعُ إليه المجتهد عند عدم الأدلّة.

فيقالُ: إنَّ القـومَ ما تعلقوا في ذلكَ إلا بالنطق فيما نُصَّ فيـه على الحكمِ، وبدليلِ خطابِـه، ولا أحدٌ منهم عوَّل على استصحابِ حكم البراءة، ألا تـرى أن يَعلى بن مُنْيَةَ قال لعمـرَ: فما بالُنا نَقصرُ وقـد أمنّا، والله تعالى يقـول: ﴿إن خفتم﴾ [النساء: ١٠١]، [٢/٥٨] فـذكـرَ الأمـنَ والخوفَ، فـالخوفُ تعلَّقٌ بـالشرط، والأمنُ تعلقٌ بـدليلِ النطقِ لعـدمِ القصدِ. وقـالوا في قـوله: «الماءُ مِنَ الماء»[١] رخصةٌ ونسخ، وإنَّما أرادوا دليلَ خطـابِه؛ لأنَّ النطقَ [ليس][٢] بمنسوخٍ بإجماعٍ، ولو أرادوا البقاءَ على الأصلِ لما ذكروه بالنسخ؛ لأنَّ النسخَ ضـدُّ البقـاء؛ لأنَّ البقـاءَ على حكمِ الأصـلِ تمسُّكٌ بثـابت، والنسخُ رفعٌ، فدلَّ على أن التعلُّق كـان منهم بدليل الخطابِ دون استصحابِ الحالِ؛ لأنـه لم يُذكر منهم الأصلُ ولا عُوِّل عليه.

ومنها: أن قالـوا: هذا قولُ آحـادٍ منهم، ويجوزُ أن يكونَ قـالوه باجتهـادِهم، فلا يكـون حجةً على من خـالفهم، ولأنَّ تعلُّق ابن عباس بنفيِ الـربا في النقـدِ كان بأمـرِ

---

(١) تقدم تخريجه في ٢/ ٣٦.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

يخرجُ[1] عن دليـل الخطـــاب[2]؛ لأنَّ اللفظَ المرويَّ على وجهين يقتضيـــان النفيَ والإثباتَ، لأنـه قال: إنما. وإنما للحصر، والحصرُ إثبـاتٌ ونفي، كقولـه: ﴿إنما الله إلهٌ واحـد﴾ [سـورة النسـاء: ١٧١]، «إنما الـولاءُ لمن أعتق»[3]، ﴿إنما يَستجيبُ الـذين يَسمعون﴾ [الأنعـام: ٣٦]، وفي لفظ آخر عن النبي ﷺ: «لا ربـا إلا في النَّسيئة»[4]، فيكون تعلقُ ابنِ عباسٍ بهذا دون دليل الخطاب.

فيقـال: إن المحَتجَّ والمحَتجَّ عليهم جَمٌّ غفير وخلقٌ كبير، وجـرى بينهم في ذلك ما لـو كان أمراً خـارجاً عن اللغةِ لـردّه السامعُ، ولما تعلَّق به المستـدلُّ، وهم في اللغة مشتركون، وهي نقلٌ لا مـدخلَ للاجتهاد فيها. وإنما الاجتهـاد في الأحكامِ، ولم نتعلّق نحنُ بمذاهبهم لكن باحتجاجهم.

وأمَّا (إنما) فهـي للإثباتِ، والنفيُ مـأخوذٌ من قبل الـدليلِ لا الصيغةِ، والـروايةُ التي تتضمّنُ الاستثناءَ.

وقوله: «لا ربا إلا في النسيئـة» غيرُ معروفٍ في أصلٍ، ولعلَّ الراوي ظنَّ، أو حمل (إنما) على ذلك، فرواه بالمعنى[5].

ومنها: أن قـالـوا: إنَّ قـوله: اشترِ لي عبـداً أسـود، واضرب زيـداً إذا أذنب. أن المعقولَ من ذلك إيقافُ الفعل على الشرط، وهـو السوادُ في العبد، والذنبُ للضرب، فأمَّـا نفيه، فإنـه لم يكن للمخالفـةِ بين السوادِ والبيـاضِ، والذنبِ والتـوبةِ من جهـة اللفظ، غير أنَّ شراءَ العبـدِ الأبيضِ، وضربَ المذنبِ بعـــد التـوبـةِ بقيَ على حكمِ

---

(١) مكررة في الأصل.

(٢) انظر ما تقدم في الصفحة: ١١٥.

(٣) أخـــرجـه أحمد ٦/ ٤٢، ١٧٥، والبخـــاري (١٤٩٣) و(٥٢٨٤)، و(٦٧١٧) و(٦٧٥١)، والنسائي ٥/ ١٠٧-١٠٨.

(٤) تقدَّم تخريجه في الصفحة: ٢٧٠.

(٥) انظر ما تقدم في الصفحة ٢٧٠ من بيان اختلاف روايات حديث ابن عباس.

الأصلِ، وأنـه لا يجوزُ الشراءُ مع عـدمِ الإذنِ، ولا الضربُ مـع عـدمِ الأمـرِ بـهِ، وإن حَسُنَ العتبُ؛ فإنما حَسُنَ على الضربِ بغيرِ أمـرٍ، وشراء الأبيضِ بغيرِ إذنٍ، لا لأنـه خالفَ مقتضى اللفظِ ودليلَه.

فيقـال: إنَّ كونَ الأصل صـالحاً للتمسّك بـه والتعويـلِ عليه لا يمنعُ كـونَ دليلِ النطقِ عـامـلاً غير معطَّل، كما أنَّ فحـوى الخطــاب عـاملٌ في منعِ الضربِ والشتمِ للـوالدين في قـوله: ﴿فلا تَقُل لهما أُفٍّ﴾ [الاسراء: ٢٣]، وإن كـان الأصلُ في إيجابِ شكر الوالدِ وكلِّ منعمٍ كافياً وصالحاً، ولم يُعطِّل فحوى خطابه في منع التأفيف. [٢/ ٥٩]

وكذلكَ نصُّ الشرعِ على الأعيانِ في تحريمِ التفـاضلِ، يصلُح قصرُ الحكمِ عليها دون التعليل، كما قال أهلُ الظاهر[1]، لكنَّا لم نعطلها على استنباطِ التعليل حتى عَدَّينا الحكمَ إلى أمثالِها، وكُل مشـاركٍ لها فيما يلوحُ لنا أنه علّيـة حُكم، كما يحسنُ أن يعاتبَ العبدَ إذا اشترى الأبيضَ، وإذا ضربَ بعـد التوبـة، ويَجعل علّية عَتبـه عَدم إذنـه له. يحسنُ أيضاً أن يقـول له: لو كـانَ الأبيضُ عندي والأسودُ سـواءً، لما خصصتُ الأمرَ بالأسودِ، ولولا أني أكره شراءَ الأبيضِ، لما قيدتُ أمري بشراء الأسودِ، ولو كان التائبُ عندي كـالمذنبِ، لما قيدتُ الضربَ بـالذنب، والتعلُّقُ بـاستصحابِ الأصلِ تعطيلٌ لدليلِ النطق مع إمكانِ إعمالِه.

كما أنَّ حرف (إلا) في بـابِ الاستثناءِ قد يجيء بمعنى الواو العـاطفةِ، وإذا أطلق لا يخرجُ عن إعمالِه في إخـراجِ بعضِ الجملةِ المستثنى منها، وكذلكَ العمـومُ قد يجيءُ بمعنى الخصوص، ويُحملُ على عمـومِه بإطلاقِـه. كذلك دليلُ الخطابِ، وهو ظـاهرٌ من لغتهم، فلا يُعدل عنه إلى البقاءِ على حكمِ الأصل.

ومنها: أن قالـوا: المستثنى والمستثنى منه يشتملُ على لفظين، إثباتٌ، وهو قـوله: عشرة، ونفي، وهـو قولـه: إلا درهمان. وكذلك التخصيصُ، قـوله: اقتلـوا المشركين،

---

(١) انظر «الإحكام» لابن حزم ٧/ ١٨٥.

وهذا لفظُ إثباتِ الحكمِ، وهو القتلُ، وقوله: لا تقتلوا أهل الكتابِ، لفظُ تخصيص، وكلاهما قد جمعَ النفيَ والإثباتَ.

فأما في مسألتنا؛ فإنه لم يوجد منه إلا قوله: «في سائمةِ الغنمِ الزكاةُ»[1]، ولم يتعرض لنفي الزكاةِ عن المعلوفةِ ولا العاملةِ، فأين هذا من التخصيص والاستثناءِ؟

فيقال: لا فرقَ بين التخصيص بهذا الإثبات، وبين التخصيصِ بألفاظِ النفيِ، وذلك أنه إذا قال: اقتل المشركين. عمَّ كلَّ مشرك، فإذا قال: وتجنب قتلَ أهلِ الكتابِ، وكُفَّ عمن له شبهةُ الكتابِ. فإنه يخرج من العمومِ من يقيَّد بوصفِ الكتابِ وشبهةِ الكتابِ، بصريحِ النهيِ عن قتلهم القاضي على عمومِ أهلِ الشرك.

وفي مسألتنا إذا قال: الزكاةُ في الغنم والبقرِ. عمَّ الكُل، فإذا قال: السائمة، خرجت المعلوفة، وإذا قال: وصيتُ بثلثي لبني تميم، عمَّ جميعَهم بالوصيَّة بثلثِه، فإذا قال عقيب ذلك: المشايخِ القُرّاء الشجعانِ تَمَحَّقَ[2] بكلِّ وصف ذكره ذلك العموم، حتى بَقي أوصياؤه[3] هم الجامعون للشيخوخةِ والشجاعةِ والقراءةِ، فكلما زادَ وصفاً، أخرجَ قوماً منهم، حتى صار كأنه قال: إلا الأُميينَ الجبناءَ الشبابَ. فهما في المعنى سواء، وإن اختلفا في الصيغةِ، فحرفُ إلا للإخراج، وتقييدُه بالوصفِ أو الشَّرط أو الغاية للإخراجِ المندرجِ في الإثباتِ.

وليس من حيثُ لم يأتِ بحرفِ الإخراج، لا يعمل التقييدُ بالصفاتِ والشروطِ والغاياتِ عملَ لفظِ الإخراج، كما أنَّ فحوى الخطاب إنما هي عن التأفيفِ، ولم يتعرض للضربِ والشتم نطقاً، لكنه عُقِلَ من نهيه عن الأدنى نهيُهُ عن الأعلى، كذلك يُعقل من تقييدهِ بالسَّوم في باب الزكاة، وتقييد السيِّدِ من العربِ إذا أمر عبده [٢/ ٦٠]

---

(١) تقدم تخريجه في الجزء الأول، الصفحة: ٣٧. (٢) أي: بطل وذهب.
(٣) تحرفت في الأصل إلى: «صبيانه».

بشراء الخبزِ بالسميذِ، والتمر بالجيِّدِ، واللحم بالطري، نفيُ الزكاة عن العواملِ والمعلوفة، ونهيُ العبدِ عن شراء الخبزِ الخُشار[1]، والتمرِ الرديء، واللحمِ البائت. وكذلك نهيُه عن قَضاء القاضي وهو غضبان ليس فيه ذكرُ الجوعِ والعطشِ والحزنِ والهمِّ، ولا في الأعيان المنهيِّ عن التفاضل فيها ذكرُ الأرزِّ والذُّرَةِ والعَدَسِ، لكن لما عُقِلَ منه الحكمُ مع شغلِ القلبِ المانعِ من إعطاءِ الحكمِ حقَّه من الاجتهادِ، والطُّعمُ في الأعيانِ أو القوت أو المكيل عُدِّيَ الحكمُ إلى ما شاركَ المنطوقَ في المعنى المعقولِ، وكذلكَ العاقلُ المكلَّفُ لا يقيِّد التَمر بالجودةِ، والخبزَ بالنقاءِ، واللحمَ بالطراوةِ إلا وله رغبةٌ في تلكَ الأوصافِ، ورغبةٌ عن أضدادها، وكراهةٌ لما خالفها.

ومنها: أن قالوا: المستثنى والمستثنى منه جملةٌ واحدةٌ، كالابتداءِ والخبرِ بقولهم: عشرةٌ إلا درهمان. أحدُ اسمي الثَّمانية، فهو كقولِهِ: زيْدٌ قائمٌ، وعمروٌ منطلقٌ. فأما في مسألتِنا، فإن قوله: «في سائمة الغنمِ زكاةٌ»[2]، ليس هو مع تقدير: وليس في العواملِ زكاةٌ جملةً، ولا ثَبتَ ذلك في اللغةِ، فيقالُ: بل دليلُ النطقِ مع النطقِ كالجملة، فلما قال: ﴿اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ [الشعراء: ٦٣]، كان من فحوى اللفظ: فضربه، فانفلق، وكذلك قولُه: اشترِ تمراً جيِّداً، وخبزاً سميذاً، [3]كان ذلك مع تقدير نهيه[3] عن الرديء كالجملة الواحدة، فالنطقُ مع دليلِه كالابتداءِ مع خبره، والتنبيهِ مع المنبَّه عليه، ولا فرق بينهما عندنا.

فصل
جامعٌ لِشُبَهِهم

فمنها: أنه لو كان للخطابِ والنطقِ دليلٌ في الشرعِ لما جاز أن ينخرم، فيوجدُ دليل الله سبحانه عارياً من مدلولِه، فلما تعطَّل خطابُ كثيرٍ من خطابِ الشرعِ عن

---

(١) في الأصل الخشكار، ولعل المثبت هو الصواب، والخشار: الرديء من كل شيء. «اللسان»: (خشر).

(٢) تقدم تخريجه في الجزء الأول، الصفحة: ٣٧.

(٣-٣) في الأصل: «كان مع ذلك كان مع تقدير نهيه»، ولعل المثبت هو الصواب.

مدلول ما ادعيتموه دليلاً، بطلَ كونُه دليلاً على[1] الحكم، ومعلومٌ أنَّ من تتبعَ آيات الكتابِ العزيزِ وجَدَ كثيراً من ذلك معطلاً عن الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تُكرِهوا فَتَياتِكم على البِغاءِ إنْ أردنَ تَحصُّناً﴾ [النور: ٣٣]، وقوله: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خَشيةَ إملاق﴾ [الاسراء: ٣١]، وقوله: ﴿لا تأكلوا الرِّبا أضْعافاً مُضاعفة﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿ولا تأكلوها إسْرافاً وبِداراً أنْ يَكْبروا﴾ [النساء: ٦]، فهذه النواهي كلُّها منعت ما يتناوله النطقُ، ولم ينتفِ الحكمُ بانتفائها، فلا يجوز قتلُ الأولادِ لا لخشية الإملاقِ، ولا أكلُ الرِّبا اليسيرِ، ولا أكلُ مال اليتيم لا على وجه الإسرافِ، فبطل الاعتمادُ على دليلِ النطق، إذ لوكان دليلاً على أحكامِ الشرعِ لما وُجِدَ متعطِّلاً عن مدلوله.

فيقالُ: إنه إنما خرجَ الدليلُ ها هنا عن إيجابِ حكمِهِ لما قامَ من الأدلةِ[2] على تعطيلِهِ، فصارَ النهيُ عن إكراهِ الإماءِ على الزنى، والإذنُ لهُنَّ في الزنى، وإهمالُ [٢/ ٦١] أمرهنَّ، وتركُ نَهيهنَّ عن الزنى سواء في التحريمِ، لمكان الإجماعِ كالمنطوق. وليسَ إذا خرج دليلُ الخطابِ عن العملِ به، وتعطَّل عن مدلوله بدلائلَ أخرجته عن ذلكَ يُمنعُ من كونِه دليلاً مع عدمِ قيام الأدلّةِ على إخراجِهِ عن كونه دليلاً، كما أنَّ العمومَ والظاهرَ معمولٌ بهما ما لم تقم دلالةٌ تصرفُ العمومَ إلى الخصوصِ، والظاهرَ إلى غير الظاهرِ، فإذا قامت الدلالةُ خرجَ عمَّا وُضِعَ له، ودلَّ عليه، فكان حكمُه مع الإطلاقِ العملَ به والمصيرَ إليه.

ومنها: قولُهم: لو كان تقييدُه بالصفةِ والشرطِ يقتضي المغايرةَ، وأنَّ قوله: «في سائمة الغنمِ زكاةٌ»، بمعنى: وليس في معلوفها زكاة، لما حَسُنَ أن يجمع بينهما أعني: بين ما أوجَبه الدليلُ وبين ما أوجبه النطقُ، كما لم يحسُن الجمعُ بين ما أوجَبهُ النطقُ في

---

(١) في الأصل: «دليلاً أنه على» ولا تستقيم العبارة بها.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «لا دلالة»

الفحوى وبين مـا نبَّه عليـه، وهو أن يقـولَ: لا تقل لهما أفٍّ، واشتمهما، واضربهما، ولما حسُن ها هنا أن يقـول: في سائمة الغنم ومعلوفتهـا زكاة، وفي سائمةِ البقـرِ وعواملِها زكاة، دلَّ على أنَّ إثبـاتَ الزكاةِ في السائمـةِ ما اقتضت نفيَها عن العوامِل والمعلـوفةِ، ولا المخالفةَ بين حكمِها.

فيقـالُ: إنَّ دليلَ الخطابِ يـدُلُّ على المخـالفـةِ من طريقِ الظـاهـرِ لا الصريحِ، كالعمومِ يـدلّ على الاستغراق، والأمرُ المطلق يَدُلّ على الندبِ عنـدهم أو الوجوبِ، على اختلافٍ بينهم من طـريق الظاهرِ، ولـو قام الدليلُ على تخصيص العمـوم وكونِ الأمر على خلافِ ما وُضِعَ له واقتضاهُ في الظاهر لَصَحَّ وجاز، كذلك ها هنا.

على أنه يبطل بتعليقِ الحكمِ على الغايةِ عند من سلَّمَها، فإنَّه يحسُن أن يقولَ: ثم أتمّوا الصيامَ إلى الليل إلى الفجر، ثمَّ لم يـدلَّ ذلكَ على أنَّ الغايةَ إذا أُطلقت لا تقتضي أنَّ ما قبلها مخالفٌ لما بعدها.

ومنها: قـولهم: إنَّ إثباتكم الحكمَ بدليـلِ الخطابِ لا يخلو أن يكـونَ بالعقل، ولا مجالَ له في هذا؛ لأنـه وضعٌ واصطلاحٌ من جهةِ العربِ، والأوضـاعُ والاصطلاحيةُ لا مجالَ للعقلِ فيهـا، كالنقودِ المصطلَـحِ على التعاملِ بها، فكـذلك الخطابُ بـالأقوالِ المصطلحِ على التخاطبِ بها، أو يكـونَ إثباتُكم له بـالنقل، فالنقلُ تواترٌ وآحـاد، ولو كـان تواتـراً[١] لعلمنـاه كما علمتم؛ لأنـه يوجبُ العلمِ الضروري الـذي لا يقعُ فيـه الخلافُ ولا يسوغُ، كاصطلاحِ القومِ المنقولِ إلينـا من طريقِ التواترِ من سائرِ الصيغِ الموضـوعةِ للتخـاطبِ استـدعاءً لـلأفعالِ ونهيـاً عنهـا، وألفاظِ الـذمِّ والمدحِ والخبرِ والنـداءِ والتراخي وسـائِر موضـوعـاتهم، ولمَّا[٢] وقَع الخلافُ في هذا؛ عُلـمَ أنه ليس بمتواترٍ ولا معلومٍ.

---

(١) في الأصل: «تواتر».

(٢) في الأصل: «كما»، والمثبت أنسب لاستقامة المعنى.

ولئن كان من طريقِ الآحادِ؛ فليس ذلك صـالحاً لإثباتِ الأصولِ، لكونِ الآحاد توجبُ الظنَّ، فلا تثبتُ بها إلا الأحكامُ في مسائلِ الفروعِ خاصةً.

فيقـالُ: بل أثبتناه بما رويناه عن ساداتِ الصحابـةِ وأهلِ اللغـة، وليس بتواتـرٍ قطعي، ولا هـذه الأصـولُ قطعيـةٌ، بل هي مسـائلُ اجتهاديـةٌ يسـوغُ فيهـا الخلافُ، [٢/ ٦٢] ولـذلك لم يُفَسَّق المخالفُ فيهـا، ولا يُكَفَّـر، وإنما يُخَطَّأ كما يُخَطأ في الفروعِ. على أنـه يُقلَبُ عليكم، فيقالُ في جميع هـذهِ المسائل: كيف ذهبتم إليها وليس طـريقُها العقل ولا نقْلُها تواتـرٌ؟ إذ لو كان تواتراً لما وقعَ الخلافُ، فكـلُّ جوابٍ لكم، وكُلُّ مخالف لنا فيها هو جوابُنـا، وليس إلا ظواهرُ الاستعمالِ بالنقلِ الذي ظاهـرُه الصحةُ والسلامةُ، وجماعةُ العُلماء يقبلونَ في أصولِ اللغةِ روايةَ الواحدِ، كالأصمعيِّ[١]، والخليل[٢]، وأبي زيد[٣]، وأبي عبيدة[٤] وأمثالِهم، ولا يُستقصى في النقلِ إلى الحدِّ الموجبِ للقطع.

ومنها: أن قالوا: لو كان تعليقُ الحكمِ على الصفةِ موجباً لنفيه عما عداها، لوجَب أن لا يحسُنَ الاستفهـامُ، فلما حَسُـنَ استفهـامُ من قيل لـه: إذا قتلت الصيـدَ عمـداً فعليكَ الجزاءُ، وإذا كانت لك غنمٌ سائمـةٌ فعليك الزكاةُ في الأربعينَ منها، ولا تَقْتل

---

(١) هـو عبدالملك بـن قريب بن عبـدالملك، أبـوسعيـد البصري الأصمعي، اللغوي الإخبـاري، صنف «غـريب القـرآن»، و«الأمثـال» و«المقصـور والممـدود» وغيرها، تـوفي سنـة ٢١٦هـ. «سيرأعلام النبلاء» ١٠/ ١٧٥، «بغية الوعاة» ٢/ ١١٢.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول، الصفحة: ٢٧٠.

(٣) هو أبوزيد سعيد بن أوس بن ثابت بـن بشير، كان حجة في اللغة، حتى قال فيه بعض العلماء: إنـه يحفظ ثلثي اللغـة.مـات سنـة (٢١٥هـ).«تاريخ بغـداد» ٩/ ٧٧. «سير أعـلام النبـلاء» ٩/ ٤٩٤.

(٤) هو أبـوعبيدة مَعْمَـر بن المُثَنّى البصري النحوي، كان من بحـور العلم في العربيـة، صنَّف ما يقـارب مـائتي مصنف، منهـا: «مجاز القرآن» و«غـريب الحديث» و«مقتل عثمان» ولـد سنـة (١١٠هـ) وتوفي سنة (٢٠٩هـ). «إنباه الرواة» ٣/ ٢٧٦، و«سير أعلام النبلاء» ٩/ ٤٤٥.

ولدَكَ خشيـةَ إملاقٍ. بأن يقـول: بأن قتلته خطأً؟ وإنْ كـانت أغنامي معلـوفةً؟ وإن قتلتُ ولـدي مَلَـلاً للأولادِ لا خـوفَ الإمـلاق؟ عُلِمَ أنـه ليس التعليقُ للحكمِ على الصفةِ غيرَ مـوجبٍ نفيَه عما ليـس فيه تلك الصفة، فـإنَّ الموضوعاتِ لا يحسُـن فيها الاستفهامُ، ألا تـرى أن الفحوى لا يحسنُ فيه ذلك لمَّا كـان موضوعاً، فلـو قيل له: لا تَقُلْ لأبيكَ أفٍّ. فقـال: أفأضربه وأشْتمـه؟ أو قِيلَ له: لا تأخـذ من مالِ فـلان ذَرَّةً. فقال: فهل آخذُ مـالَه كُلَّه؟ لم يُعدَّ[1] هذا مُستفهِماً بلغـة العرب ولا عارفـاً بها، فيقال لـه: حسن الاستفهـام إنما لكونـه طلبـاً للأوضحِ والأجلى، حتـى إنهم ما استقبحـوا استفهامَ من قـال: دخلَ السلطانُ البلد، هل دخل بنفسِه أم عسكـره؟ واستفهامَ من قـال: رأيتُ السَبُعَ في هذا الطـريقِ، أرأيتَ الأسـدَ نفسَه أم أثَـره؟ كلُّ ذلك لدخـولِ المجاز والاستعارةِ، وإن كانَ الأصلُ الحقيقةَ، وها هنـا قد يدخلُ التقييدُ بأحدِ وصفي الشيءِ ليدلَّ على المخـالفةِ، ويجوزُ أن يكـونَ قد خصَّ أحـدَ وصفيهِ بـالحكمِ للشرفِ والفضيلةِ لحُسنِ الاستفهامِ ليزولَ هذا الاحتمالُ ويخالفَ نفـسَ النطق الذي هو قوله: «في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ»[2]، إذ لا تردُّد ولا احتمالَ فيه.

ولسنا نقـولُ: إنَّ دليلَ الخطاب في رتبةِ النصـوصِ والأوضاعِ الجليّـة. وليس رتبةُ دليلِ الخطابِ بأدنى من معنى الخطابِ؛ لأنَّ جمهورَ العلماء يسقطونه بمعنى الخطاب إلا ما شذَّ من المذاهب.

ثم معنى الخطابِ يحسُـنُ معه الاستفهامُ، فإذا قـال: لا تشرب الخمر؛ لأنـه يوقع العداوةَ والبغضـاءَ، ولا تَبع الحنطةَ بـالحنطة متفاضـلاً؛ فإنه طعـامٌ. حَسُنَ أن يقولَ: فهل أشربُ النبيذَ؟ وأبيعُ الأرزَّ بـالأرزِّ متفاضـلاً؟ ولا ينكر أحدٌ استفهـامه ذلك، ولا يدلُّ ذلكَ على أنَّ المعنى ليس بمعَوَّل عليه ولا يحتجُ به.

---

(١) مكررة في الأصل.

(٢) تقدم في الجزء الأول، الصفحة: ٣٧.

ومنها: أنه لو كان تعليقُ الحكمِ على ذي صفةٍ يَدُلُّ على نَفي الحكمِ عن غير الموصوفِ بها؛ لوجبَ أن يكونَ الخبرُ عنه يدُلُّ على نفي الخبرِ عن غير الموصوفِ بها، [٢/ ٦٣] حتى لو قال القائل: قامَ السودُ، أو: رَعَت السائمةُ في العُشبِ، ودخل زيدٌ العالمُ، يُوجب نفي القيام عن البيضِ ونفي الرعيِ عن العواملِ، وعدمَ دخولِ غيرِ العالمِ من الأزيادِ، وكذلك الإشارةُ إلى شخصٍ بحكمٍ من الأحكامِ كان يجبُ أن تقتضيَ الإشارةُ إليه نفيَ الحكمِ عن كل شخصٍ لم تقع الإشارةُ إليه بذلك الحكمِ.

ألا ترى أنَّ الاستثناءَ والتخصيصَ لما تعلَّق عليه الحكمُ في الأمرِ والنهيِ تعلق عليه في الخبرِ، فلا فرق بين قولِ القائلِ: اقتل[1] المشركين، ولا تقتل أهلَ الكتاب. وبين قوله: قَتَلَ المشركين ولم يقتل أهلَ الكتاب. ولا بين قوله: ادفع إلى زيدٍ عَشرة إلا درهمين. وبين قولِه: دفعت إلى زيدٍ عشرةً إلا درهمين.

فيقال: كذلكَ نقول في الخبرِ، وفي الاسمِ العلمِ كالاستثناءِ والتخصيصِ سواء، فهذا هو المذهبُ، وكذلكَ إذا أشار إلى الحكمِ إما تزكيةً وإما تضحيةً إلى ماشيةٍ بعينها أو حيوانٍ بعينه دلَّ على نفي التزكية والتضحية عن غيره.

على أنَّا لو وسعنا الكلامَ بالتسليم، لكان التمييز[2] واضحاً بين الخبرِ عنه وتعليق الحكمِ عليه، وذلكَ أن المخبِرَ ليس من شرطِ إخبارِهِ أن يكونَ محيطاً بعلمِ من قام ومن لم يقم، ومن زكَّا، ومَن لم يُزكِّ، ومن دخلَ الدارَ، ومن لم يدخل، بل يجوزُ أن يكونَ عالماً بما أخبرَ به فقط، فكذلكَ إذا قال: زَيدٌ قام. لم يُحكم عليه بأنه يتضمّن كلامُه أن عَمْرًالم يقم. و: دخلَ العالمُ. أن الجاهلَ لم يدخل، فأما إذا قالَ: اشترِ لي خبزاً سَميذاً، أو لحماً طرياً، ورُطَباً جنيّاً وهو يعلمُ أن الخُشْكارَ من الخبزِ، والبائتَ من اللحم والرطب يُباعُ ويُبتاعُ، علمنا أنه تنكَّبَ ذكرَ ذلكَ على بصيرةٍ لكراهتِه له، فصارَ النفيُ

---

(١) في الأصل: «اقتلوا».

(٢) في الأصل: «الخبر» ولعل المثبت أولى.

مدرجاً في الإثبات.

وعلى أنَّ اللغة عندكم لا تثبتُ قياساً، وهذا قياسٌ منكم لدليل النطقِ في الأمرِ والنهي على دليلِ النطق في بابِ الإخبار.

ورأيتُ من استبعدَ ممانعةَ الخبرِ في بعضِ مجالسِ النَّظر، فقلت له: كثيرٌ من الأمورِ في النفوسِ يَتَغطى بفورةِ النَّظرِ والعَصبيةِ[1] لا يُظهِرُه إلا جِنْسُه، وأنا أعلمُ الآن أنَّ قائلاً لو قال: أصحابُ الشافعي فقهاءُ، أو: فلانٌ إمامٌ في الفقهِ. وفي الحاضرين أصحابُ أبي حنيفة وغيرُهم، وغير المشارِ إليه بالإمامة في الفِقه، عَظُمَ ذلك عليهم وعندهم، كأنه قال: وليس غيرهمُ كَهُم في الفقه. ما ذاكَ إلا لأنَّ النفوس قد شعرت بأنَّ الأسماءَ والإشاراتِ والصفاتِ في الأخبارِ والأحكامِ إذا نيط بها مَدحٌ أو تعظيمٌ أو خبرٌ يتضمن فَضيلةً كان مقتضياً للمخالفة.

ومنها: أن قالوا: إنَّ الأسماءَ والصفاتِ إنما وضعت لتمييز المسمَّيات، والخبرُ بأنَّ زيداً قامَ أو أن زيداً عالمٌ، وضعَ للإعلامِ بقيامِهِ وفَضلِه، فأمَّا أن يكونَ وُضع لنفي الفَضلِ والقيام عن غيرِه فلا، ومُنكِرُ هذا مكابرٌ للغة وأهلِها. [٢/ ٦٤]

فيقالُ: المنعُ لهذا أمرٌ ظاهرٌ لا يمكنُ جحدُه، وذلكَ أنَّ الصحابَة -رضي الله عنهم- والفقهاءَ بعدَهم عَقَلوا ذلك فيمن خاصمَ رجلاً فقال: ما أنا بزانٍ، ولا أمي -بحمْدِ الله- زانيةٌ. فقومٌ قالوا: رجلٌ مدحَ نفسَه وأمَّه، ومنهم من قال: هو قاذفٌ لمخاصمِهِ[2]. وهو

---

(١) مكررة في الأصل.

(٢) وممَّا وردَ في ذلك، أنَّ رجلين استبَّا في عهدِ عمرَ - رضي الله عنه - فقال أحدُهما: ما أُمي بزانية، وما أبي بزانٍ، فشاورَ عمرُ القومَ، فقالوا: مدحَ أباه وأمه، فقال: لقد كان لهما من المدحِ غيرُ هذا، فضربَه، أخرجه ابن أبي شيبة ٩/ ٥٣٨، وعبدالرزاق ٧/ ٤٢٥، والبيهقي ٨/ ٢٥٢، و«الموطأ» ٢/ ٨٢٩، ٨٣٠، والدارقطني ٣/ ٢٠٩.

مذهبُنا ومـذهبُ مالكٍ[1]، وما ذاكَ إلا لأنهم عقَلـوا من إضافتِه نفيَ الـزنى وإثباتَ العفـةِ لنفسِه وأمِّـه إثبـاتَ الزنى في حقِّ مخاصِمـه وحقِّ أمـه، فكيف يُدَّعى أنـه على خلافِ اللغةِ، وأنَّ قائلَه مكابرٌ؟

وهَب أنها وُضِعت للتمييـز، فلِمَ منعتُم أن يختصَّ بـذلكَ دونَ غيرِه؟ فليس ذلك مانعـاً من أن يندرجَ فيها غيرُ التمييز مـن المخالفةِ بينها وبين غيرِهـا في الحكمِ الذي عُزيَ إليها وعُلِّقَ عليها.

ومنها: أن قالـوا: لو كـان للخطابِ دليلٌ لكانَ مستنبَطـاً من اللفظِ، إذ ليس في نفسِ اللفظِ ولا عينِ النطقِ، ومـا كـان مستنبطاً من النُطقِ لم يجز تخصيصـه كـالعللِ، وقـد أجمعنا على تخصيصـه، فكم من حكم عُلِّقَ على أحـدِ وصفي الشيءِ، ولم يقتضِ نفيَ ذلكَ الحكمِ عما انتفى عنه ذلك الوصفُ، وبيَّنـوا ذلكَ في مواضعَ، كقوله: ﴿ولا تُكرهـوا فَتياتِكُم على البِغـاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً﴾ [النـور: ٣٣]، ﴿ولا تَقتُلوا أولادَكم من إملاق﴾ [الأنعام: ١٥١]، و﴿خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١].

فيقالُ: ليسَ بمستنبطٍ، وإنما هو معلومٌ من اللفظِ والتقييدِ، وليس كلُّ ما لم يكن مَنطوقاً بهِ يكون مستنبطاً، ألا ترى أنَّ الفحـوى عندنا وعندَ أصحابِ أبي حنيفة ليس بمستنبط، ولا هو منطوقٌ بـه، وكذلك المقدَّرات مثل قولـه: ﴿اضرِب بعَصاكَ البَحْر فانْفَلق﴾ [الشعـراء: ٦٣]، تقديـره: فضربَه، فـانفلق، وكُلُّ مقدَّر ليس بمنطـوقٍ به،

---

(١) ورد عن الإمام أحمد روايتان في الحدِّ في التعريض بالقذف:

الروايـة الأُولى عن حنبل: لا حدَّ عليـه، وبه قـال عطاء، وعمـرو بن دينار، وقتـادة، والثوري، والشافعي، وأبوثور، وأصحاب الرأي.

الرواية الثانية: أنَّ عليه الحدَّ، وبه قال مالك.

والـذي رجَّحه ابن قـدامة في «المغني»: أنـه إذا لم يكن ذلك في حال الخصـومة، ولا وجـدت قرينة تصرف إلى القذف؛ فلا شكَّ أنه لا يكون قذفاً.

وقد ذكر أن الإمام أحمدَ رجع عن وجوبِ الحدِّ في التعريض، انظر: «المغني» ١٢/ ٣٩٣.

وأجري مجرى المنطوق، ولم يكن مستنبطاً.

ومنها: أن قالوا: لو كان تعليقُه على صفةٍ تدلُّ على نفيه عما لم تثبت فيه تلك الصفةُ، لما وضعت له عبارةٌ تخصه، فلما حَسُنَ أن يقول: في السائمة زكاة، وليس في المعلوفة زكاةٌ. دلَّ على أنَّ العبارةَ التي تَخصُّه هي المقيّدةُ دونَ المنطوقِ.

فيقال[1]: ولِمَ إذا كان له وضعٌ من جهةِ الصريحِ لا يكونُ له وضعٌ دون الصراحةِ والنص، ونحن نعلمُ أنه قد وضعَ للنهي عن الضربِ والشتمِ عبارةٌ تخصُّه، ولم يُمْنَع ذلك بثبوتِ فحوى الخطاب، بل في الآية نفسها: ﴿ولا تَنْهرهُما﴾ [الاسراء: ٢٣]، وقد دخل في النهي عن التأفيفِ، ثم صُرِّحَ به مقيداً ما أفاده النهي، قال سبحانه: ﴿فلا تَقُل لهما أُفٍّ ولا تَنْهرهُما﴾ [الاسراء: ٢٣]، والانتهارُ مستفادٌ من طريق الأوْلَى بالنهي عن التأفيفِ لو لم ينه عنه بلفظ يَخُصّه، ثم إنه نَهى عنه بلفظٍ يخصّه، فقال: ﴿ولا تَنْهرهُما﴾، كذلكَ ها هنا لا يمتنع أن يكونَ مثلَه.

ومنها: أن قالوا: الصفاتُ وُضِعت للتمييز بين الأنواعِ، كما وُضعَت الأسماءُ للتمييزِ بين الأجناسِ والأشخاصِ، ثم تعليقُ الحكم على الاسمِ لا يقتضي نفيَه عمَّا عداه، وكذلك تعليقُه على الصفةِ.

فيقال: إنَّا لا نُسلِّم الأسماءَ، بل حُكمُها وحكمُ الصفاتِ سواءٌ، وهو مذهبُنا ومذهب أبي بكر الدقاق[2] -من أصحابِ الشافعي-. [٢/ ٦٥]

وإن سلَّمنا توسعةَ النظرِ، فالفرق بينهما من وجوه:

أحدُها: هو أنَّ الجمعَ بين الأجناسِ المختلفةِ في الحكمِ الواحدِ دأبُ العربِ، فيقولُ القائلُ منهم: اشترِ لي لحماً وتمراً وخبزاً، ولا يراها تقيِّد الاسمَ بصفةٍ، والموصوفُ

---

(١) في الأصل: «قال».

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول الصفحة: ١٨٨.

بتلك الصفةِ وضدُّها عندها واحد، فإنها لا تقول: اشتر لي تمراً بَرْنياً. والبَرنيُّ والمعقليُّ عندها سواء، ولا تقول: اشتر لي لحماً مشوياً. والمشوي والنيء عندها سواء.

على أنَّ تعلُّق الحكمِ على بعضِ الأسماء لا يمنعُ تعليقَه بغيرها من الأسماءِ، ألا ترى أنه إذا أوجب الزكاة في الغنمِ، ثم أوجبها في البقرِ، لم يمنع تعلُّقُها بالبقرِ تعلُّقَها بالغنمَ، وتعليقُ الحكمِ على أحدِ وصفي الشيءِ يمنعُ تعليقَه بضدِّ ذلكَ الوصفِ، ألا ترى أنه إذا علَّق الزكاةَ على سائمةِ الغنمِ ثم أوجبها في المعلوفةِ، يخرج أن يكونَ الوجوبُ متعلِّقاً بالسائمةِ، وبقيت الزكاةُ معلَّقةً على الاسمِ وحده؛ ولأنَّ تعليقَ الحكمِ بالاسم لا يقتضي تخصيص اسم عامٍ، والتخصيصُ لا يكونُ إلا بما يقتضي المخالَفَةَ، كالاستثناءِ والغايةِ، ولأنَّ الاسمَ لا يجوزُ أن يكونَ علّةً في الحكمِ، فتعلُّق الحكمِ عليه لا يقتضي المخالفةَ، والصفةُ يجوز أن تكونَ علةَ الحكمِ، فتعليق الحكمِ عليها[1] يَقتضي المخالفةَ.

ومنها: أن قالوا: لو كانَ تعليقُ الحكمِ على أحدِ وصفي الشيءِ ينفيه عما عُدِمَ فيه ذلكَ الوصفُ؛ لكانَ إذا قال: في سائمةِ الغنمِ زكاةٌ، كما يوجِبُ نفيَها عن المعلوفةِ يوجبُ نفيَها عن سائمةِ البقرِ والإبلِ؛ لأنَّ المعنى الذي يوجبُ نفيَ الزكاةِ عن العواملِ والمعلوفةِ هو تقييدُه بالسومِ، وكان يجبُ لما[2] قُيِّدَ بالغنم أن يوجِبَ نفيَ الزكاةِ عن غيرها من البقرِ والإبلِ.

فيقال: إنّا على ما نصرنا من أنَّ الاسمَ كالصفةِ كذلكَ نقولُ لو لم يَرد نُطقٌ يخصُّ الإبلَ والبقرَ بإيجابِ الزكاة، وإنما ورودُ النطقِ بإيجابِ الزكاةِ في سائرِ الأنعامِ منَع من العملِ بدليلِ خطابِه في أصولها، ونفي دليل الخطاب في وصفها، وقد أشارَ إليه صاحبُنا أحمد رضي الله عنه لما سُئل عن حديث بَهزِ بن حكيم عن أبيه عن جدّه عن

---

(١) في الأصل: «عليه».

(٢) في الأصل: «كما».

النبي ﷺ: «في كُل إبلٍ سائمةٍ»[1]، هل يدخل فيه أنه لا تكون إلا في السائمةِ، ولا تدخلُ فيه العواملُ؟ فقال: أجل، لا تكونُ في العوامل، لا تكون إلا في السائمةِ. فعمَّ بسقوطِ الزكاةِ في غيرِ السائمةِ من كُلِّ نوع[2].

ومنها: أن قالوا: لو كان للخطابِ دليلٌ لجازَ أن يبطلَ حكمُ الخطابِ، ويبقى حكمُ الدليلِ، كما بطلَ حكمُ الدليلِ وبقي حكم الخطاب، وذلكَ مثل قولهِ ﷺ: «أيّما امرأةٍ نكَحت نَفْسَها بغيرِ إذْنِ وَليِّها، فَنِكاحُها باطلٌ»[3]، دليلُه: أنها إذا نكحت نفسَها بإذنه، فنكاحُها صحيحٌ، وكذلكَ قولُه: «لا تُحَرِّمُ الرضعةُ والرضعتانِ، ولا الإملاجَةُ ولا الإمْلاجتان»[4]، دليلُه: أنَّ الثالثَة تُحرِّم، وعندكم لا يصحُّ نكاحُها بنفسِها عن إذن وليّها[5]، ولا يحرِّم من الرضاعِ [٢/ ٦٦]

---

(١) حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده - معاوية بن حيدة القشيري - قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «في كلِّ سائمة إبل في كلِّ أربعين بنتُ لبَونٍ» أخرجه أحمد ٥/ ٢ و٤، وأبوداود (١٥٧٥)، والنسائي ٥/ ٢٥، والحاكم ١/ ٣٩٧-٣٩٨.

(٢) انظر قول أحمد - رضي الله عنه - في «المغني» ٤/ ١٢، و«المبدع في شرح المقنع» ٢/ ٣١١، و«حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع» ٣/ ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) تقدم تخريجه في الجزء الثاني، الصفحة: ١٤٧.

(٤) عن عائشة رضي الله عنها أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا تحرِّم المصَّة والمصَّتان»، أخرجه أحمد ٦/ ٩٥-٩٦، ومسلم (١٤٥٠)، وأبوداود (٢٠٦٣)، والنسائي ٦/ ١٠١، وابن ماجه (١٩٤١)، والدارقطني ٤/ ١٧٢، وابن حبان (٤٢٢٨).

وعن أُمِّ الفضل أنَّ النبي ﷺ قال: «لا تحرِّم الرضعة أو الرضعتانِ، أو المصَّةُ أو المصَّتان».
أخرجه مسلم (١٤٥١)، والنسائي ٦/ ١٠٠ - ١٠١، وابن ماجه (١٩٤٠)، وابن حبان (٤٢٢٩). ولفظه عند النسائي وابن حبَّان: «لا تحرِّم الإملاجة ولا الإملاجتان».

(٥) انظر «المغني» ٩/ ٣٤٥-٣٤٦ و«المبدع شرح المقنع» ٧/ ٢٨ - ٢٩ ووجه المنع من الأخْذِ بدليلِ الخطابِ في قوله ﷺ: «أيُّما امرأةٍ نكحت بغيرِ إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ»؛ لعبارةِ الخطاب في قوله ﷺ: «لا نكاح إلاّ بولي»، وعبارة الخطاب مقدَّمة على دليل الخطاب عند التعارض.

الثلاثُ[1]، فبطلَ دليلُ الخطابِ، وعملتم بالنطقِ فيهما، حيث بطَّلتم النكاحَ بغيرِ إذنِ الوليِّ، ولم تُحرِّموا بالرضعةِ والرضعتين.

فيقالُ: إنما نأخذ بدليلِ الخطابِ مع عدمِ النصّ، وإسقاط حكمِ الدليلِ الأضعف بوجودِ الأقوى لا لخروجِ الأضعفِ عن الاستدلالِ به مع عدم الأقوى، وهذا حكمُ تراتيبِ الأدلةِ، وذلك كالعمل بالقياس مع عدمِ السُّنةِ، واطّراحه مع وجودها، بخلاف ما يوجبُه القياسُ. وفي مسألتنا لولا حديثُ عائشةَ رضي الله عنها في الخمسِ رضعات[2]، لحرمنا بالثلاثِ، ولنا في الثلاثِ روايةٌ أنها تحرِّم، فلا يبطلُ الدليلُ رأساً، كما لم يبطل النطق، لكننا تكلمنا على الأسَدِّ، ولنا روايةٌ في تزويجِ المرأةِ نفسها[3]، على أنَّ أكثر ما في هذا انقطاع النطقِ عن الدليل، والدليلِ عن النطقِ.

ومنها: أن قالوا: ليس في كلامِ العربِ كلمةٌ تدلّ على شيئين متضادين، وعندكم أن هذا اللفظَ يَدُلُّ على إثبات الحكمِ ونفيه، وهذا خلافُ اللغة.

---

(١) انظر «المغني» ١١/ ٣٠٩-٣١٢ و«المبدع» ٨/ ١٦٦ وقد ورد عن الإمام أحمد ثلاثُ روايات في عدد الرضعات المحرِّمات:

الرواية الأولى: أنَّ الذي يتعلق به التحريم خمسُ رضعات فصاعداً، وهذا الرأي هو المعتمد في المذهب.

الرواية الثانية: أنَّ قليلَ الرَّضاعةِ وكثيره يُحرِّم.

الرواية الثالثة: لا يثبتُ التحريمُ إلاّ بثلاثِ رضعات.

(٢) حديث عائشة: قالت: «نزل القرآن بعشرِ رَضَعات معلوماتٍ يحرِّمن، ثمَّ نُسِخن بخمسِ رَضعاتٍ معلوماتٍ، فتوفي رسولُ الله ﷺ وهنَّ فيما يُقرأ من القرآن». أخرجه الدارمي ٢/ ١٥٧، ومسلم (١٤٥٢)، وأبوداود (٢٠٦٢)، والترمذي ٣/ ٤٤٦، والنسائي ٦/ ١٠٠، وابن حبان (٤٢٢١) و(٤٢٢٢)، والبيهقي ٧/ ٤٥٤.

وقول عائشة: «فتوفي رسولُ الله ﷺ وهنَّ فيما يقرأ من القرآن»، أرادت به قُربَ عهد النَّسخِ من وفاةِ رسول الله ﷺ. وانظر ما تقدم في الجزء الأول، الصفحة: ٢٤٧.

(٣) وهي روايةٌ مرجوحة غير معتمدة في المذهب. انظر «المغني» ٩/ ٣٤٥ - ٣٤٦، و«المبدع شرح المقنع» ٧/ ٢٨-٢٩.

فيقال: يبطلُ بالأمرِ بالشيء، فإنه يُعقل منه النهيُ عن ضِدِّه، ويبطلُ بلفظ الغاية يثبتُ الحكم إليها ينفيه[1] عما عداها.

وفيما ذكرناه كفايةٌ، والدلائلُ تأتي بـالعجائب، فلا وجه لإنكارِ الشيء المتحد إذا قامت عليه دلالةٌ، ولو لم يكن في لغة العرب سواه.

فصل

في الدلالة على أن تعليق الحكمِ على الاسم يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه[2]

أنَّ الاسمَ وضِعَ للتمييـز بين المسمَّيـات، كما وضعت الصفةُ لتمييـز الموصـوفِ بصفتهِ عن الموصوفـات، فإذا قال: ادفع ديناراً إلى زيد، واشترِ لي شاةً بـدينارٍ. كان في حصولِ التمييز بمثابـةِ قوله: اشترِ لي خبزاً سَميذاً، ورُطَباً جنيَّـاً، وادفع إلى زيد ديناراً جيِّداً.

ثم إنَّ تعليقَ الحكمِ على الصفةِ يدلُّ على نفيه عما تنتفي عنه تلكَ الصفة، كذلكَ الاسمُ، ولا فرقَ بينهما.

فإن قيل: الصفـةُ يجوز أن تكـونَ علَّـةً للحكم، والاسمُ لا يجوزُ أن يكـونَ علَّـةً للحكمِ.

قيل: لا نُسلّم؛ لأنَّ أحمدَ نصَّ على التعليلِ بـالأسماءِ في أحكـامٍ عـدةٍ، مثل الماء والتراب في الطهارة[3]؛ لأنَّ عللَ الشرعِ أماراتٌ على الأحكامِ غيرُ مـوجباتٍ، ولا بِدْعَ [٢/ ٦٧]

---

(١) في الأصل: «نفيه».

(٢) تسمَّى هذه المسألة بمفهـوم الاسم، أو مفهوم اللقب، وهو حجة عندَ الإمـام أحمد وأصحابه، وخالفَ في ذلك جمهور الأصوليين.
انظر «المعتمد» ١/ ١٤٨، و«البرهان» ١/ ٤٥٣ - ٤٥٤ و«الإحكام» ٣/ ١٣٧، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢٧٠، و«العـدة» ٢/ ٤٧٥ - ٤٧٧، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٥٠٩ - ٥١١، و«التمهيد» ٢/ ٢٠٢ - ٢١٠.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٤٦٥ و٤٧٥.

أن يكون الاسم أمارة.

فإن قيلَ: يجوزُ أن يكونَ الاسـمُ وغيرُه منوطاً بهما حكمٌ واحـدٌ كقولِـه: اشتر خبزاً وتمراً، وأكرم زيداً وعَمْـراً. فإذا قال: أكرِم زيْداً، وسكت، لم يـدُلَّ ذلك على نفي كرامةِ عمـروٍ، فأمَّـا إذا قـال: اشترِ خبـزاً سميـذاً، عُقِلَ من ذلك أنـه ليس الخُشـار عنـده كالسميذ مع تقييده بالصفةِ المذكورةِ.

قيل: يحسُنُ أن يقـولَ: اشترِ سَميـذاً أو خُشاراً، كما يقـول: أكـرم زيداً أو عَمـراً، وإذا قال: أكرم زيداً وسكتَ عن عمروٍ، دلَّ على أنـه ليسَ عمروٌ عنده كزيدٍ، كما أنه إذا قالَ: اشترِ خبزاً سميـذاً وسَكت عن الخُشارِ، لم يكن يُقَيِّدُهُ[1] بالسميـذِ، والخُشارُ عنده والسميذُ سواءٌ.

فصل

ذكر أصحابُنا عن أحمدَ رضي الله عنـه أنه جعلَ الفِعْلَ دليلاً[2]، وأخذوه من قوله في روايــة حنبل: لا يُصلَّى على القبر بعــد شهــر على مــا فعل النَّبي ﷺ على قَبرِ أم سَعد[3]، فجعل صلاتـه على قَبر أم سعدٍ بعـدَ شهرٍ دليـلاً على المنعِ من الصلاةِ على القبرِ بعد شهر، وليسَ في الخبرِ ما يدلُّ على ذلك[4]؛ لأننا لا علمَ لنا، ماذا كان يَفْعلُ لو علمَ بموتها أوصادفَ قبرَها بعد الشهـر، بخلافِ ما لو قال: صلوا على القبرِ شهراً، فإنه يُعقلُ منه المغايرةُ بين ما بينَ ذلكَ، وبين ما يزيدُ عليهِ من المدّةِ، فأمَّا فعلُه لذلكَ

---

(١) في الأصل: «تَقييده».

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٤٧٨.

(٣) أخرجه الترمذي (١٠٣٨)، والبيهقي ٤/ ٤٨ من حديث سعيد بن المسيّب مرسلاً: «أن رسول الله ﷺ صلى على أُمِّ سعد بعدَ موتِها بشهر». قال البيهقي: هو مرسلٌ صحيح. وأخرجه البَيهقي من حديث ابن عباس موصولاً أنه قيلَ للرسول ﷺ: لو صَلَّيْتَ على أُم سعد، فصلَّى عليها وقد أتى لها شهر، وقد كان النبيُّ ﷺ غائباً. «السنن الكبرى» ٤/ ٤٨ - ٤٩.

(٤) انظر «المسودة»: ٣٥٣.

فلا يدلُّ، وعساه لوصادفَ القبرَ بعدَ شهـرين أيضاً لصلَّى، ومن الذي أعلَمنا أنه كان لا يصلِّي؟ وأيُّ دلالـةٍ في الفعلِ على نفي الفعلِ لـو زادَ على الشهرِ؟ وإنما كـان يعطي هـذا نفيَ الصـلاةِ بعـد الشهرِ أن تقـومَ دلالـةٌ على النهي عن الصـلاةِ على القبرِ، ثم يصلِّي بعـد شهرٍ ويتركُ الصـلاةَ على كلِّ قبرٍ عُثـرَ عليهِ بعـد مُضيِّ زيادةٍ على الشهـرِ، فتجوزُ الصـلاةُ على القبرِ بعدَ الشهرِ، ويبقى مـا زادَ على الشهرِ على مقتضى الأصلِ من النهي والتركِ، والأفعـالُ إذا تكـررت على نمطٍ واحدٍ صـارَ لها بـالدوامِ والعـادةِ حكمُ الصيغةِ، مثلُ نقـدِ البلد، وتركِ الأكل من الصيـدِ، إذ لا يصيرُ الفعل وصفاً إلا بالـدوامِ، فأمَّا الصيغةُ، فإنها وضِعـت على ما وردت بهِ وضعـاً مستقراً، فما تُلُقِّيَت إلا من وَضعٍ استقرَّ وثبتَ.

فوِزانُـه: دوامُ فعلِه ﷺ على النَّمطِ الـذي ذكرنـا، ومن الذي يَقـدِر أن يقولَ على النبي ﷺ أنه [لو][1] أُشعِرَ بموتِ مقبورٍ بعد شهرين ما كان يصلي عليه، حيثُ صلى على ميِّتٍ أُشعرَ به بعد شهرٍ.

والـدلالـةُ على ذلكَ وأنَّ الأفعالَ لا دليلَ لها: أن إنسـانـاً لـو رأيناه يأخـذ خُبـزاً سميذاً، ورُطَباً جنياً، ويبتاعُ عَبداً أسـودَ، لم يُستدلَّ بذلكَ على أنه لا يأكلُ الخُشارَ ولا الرطبَ البـائتَ، ولا يبتاعُ العبـدَ الأبيضَ؛ لأنا نُجـوِّز أن يكونَ أكَلَ ذلكَ حين ذاكَ؛ لأنه لم يجد سواه، واشترى الأسودَ للمصادفةِ أو الحاجـةِ، فأما إذا قال لوكيله: اشترِ لي خبـزاً سميـذاً، ورُطَبـاً جنياً، وعَبـداً أسـود؛ دلَّ ذلك على أن غيرَ الموصـوفـاتِ بتلك [٢/٦٨] الصفاتِ ليست عنده مساويةً لما قيَّده بالصفات.

ويحتملُ أن تكـون دلالةً لأصحابنـا ما وقعَ لي؛ وهـو أنَّ الصلاةَ في أصل الـوضع قبلَ الدفنِ، فإذا دُفن يحتاجُ إلى دليـلٍ، فلما صلّى النبي ﷺ قيل: بقي ما بعدَ ذلكَ على مقتضى الأصلِ، لكن لا يكونُ هذا عَملاً بدليلِ الخطابِ، بل باستصحابِ الحالِ.

---

(١) زيادة يقتضها السياق.

فصل

وإنَّما كـان يوجـدُ من الفعلِ دليلٌ إذا استَمَّـر من النبي ﷺ الصـلاةُ على كُل قبرٍ كان دَفْنـه منذ شهر، فإذا أُشْعِرَ بميِّت دُفِنَ منـذ مدةٍ تزيد على الشهـرِ لم يصلِّ، فيقالُ ذلك لِما استمرَّ من تـركِ الصلاةِ على كل قبر دُفِنَ صاحبـه من مدةٍ تزيـدُ على الشهر، ومن صلاتِه على كُلِّ من دُفِنَ منذ شهرٍ، فيكونُ ذلكَ استدلالاً صحيحاً.

فصل

ويمكنُ أن يكونَ الفعل تنبيهاً[(١)]، وقد أشارَ اللهُ سبحانَه في قولِه: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] فنبّه بأداء قنطارٍ على أداء دينار[(٢)]، وبعدمِ أداءِ الدينـارِ على الخيانـةِ أو الجحدِ للقنطـارِ، وهذا فعلٌ، وهـو [مثل][(٣)] أن يرى النبيَّ ﷺ يتجنبُ البصقةَ في المسجـدِ، فيخرجُ البصاق إلى خارجِ المسجدِ ويعـودُ، أو يبصقُ في طرفِ ثوبِه، فيكونُ تنبيهاً على المنعِ من البولِ في المسجدِ، أو يَراه يَتوقى البصقَ نحوَ القبلةِ، فيكونُ في ذلك تنبيهٌ على التـوقّي لاستقبالِ القبلةِ بالبـولِ والغائطِ، كقوله: «لا تبصقـوا في المسجدِ ولا إلى القبلةِ»[(٤)]، فإنه يكونُ تنبيهاً على النهي عن البولِ في المسجدِ وإلى القبلةِ.

---

(١) في الأصل: «تنبيه».

(٢) في الأصل: «فنبـه بأداء دينـار على أداء قنطار» والمثبـت من «المسودة»: ٣٤٨، وهـو المنـاسب لسياق الآية.

(٣) زيادة يتم بها المعنى.

(٤) لم يـرد بهذا اللفظ، وإنما أخـرج عبدالـرزاق (١٦٩٢)، وأحمد ٣/ ١٧٦ و٢٧٣ و٢٧٨ و٢٩١، والبخاري (٤١٢) و(٤١٣) و(١٢١٤)، ومسلم (٥٥١)، وابن حبـان (٢٢٦٧): من حديث أنس بن مالك أن نبيَّ الله ﷺ قال: «إذا كان أحـدكم في صلاتِه، فلا يتفل عن يمينه، ولا بين يديه، فإنّه يناجي ربَّه، ولكن عن يساره أو تحت قدَمِه».

وأخـرج عبـدُ الـرزاق (١٦٨١)، وأحمد ٣/ ٥٨، ٨٨، ٩٣، والبخـاري (٤٠٨) و(٤٠٩) و(٤١٠) و(٤١١)، ومسلم (٥٤٨)، وابن ماجه (٧٦١)، والنَّسائي ٢/ ٥١-٥٢، وابن حبان (٢٢٦٨)، من حـديث أبي هـريـرة وأبي سعيد الخدري أنَّ رسـول الله ﷺ قـال: «لا يتنخَمَنَّ أحدُكم في القبلةِ، ولا عن يمينِه، وليبصق عن يسارِه أو تحت رجله اليسرى».

فصل
في حرف (إنما) هل يقتضي نفياً وإثباتاً؟

مثل قوله: «إنَّما الولاءُ لمن أعتق»[1]، قال شيخُنا رضي الله عنه في كتابِ «العُدة»: يقتضي إثباتَ[2] الولاءِ للمعتق، ودليلُـه يعطي أن لا ولاءَ لمن لم يُعتق، وقال كثيرٌ من المتكلمين: لا يقتضي سوى إثبات الحكمِ دون نفيه عما عـداه. وقال الجُرجاني: يعطي ذلكَ من طريقِ اللفظِ، فيكون حرف (إنما) أفاد الأمرين جميعاً: إثباتَ الولاءِ للمعتقِ ونفيَه عن غيره، ووافقه على ذلك القـاضي أبو حامد[3] -من أصحاب الشافعي- مع نفيه لدليلِ الخطابِ[4].

وجْه قول أصحـابنا: أنه أضافه إلى جهةٍ، فـلا يقتضي النفيَ عن غيرها لفظاً، كما قال: الولاءُ لمن أعتَقَ، أو قال: إنَّ الولاءَ لمن أعتَق. فإنه يقتضي إثباتَ الولاءِ للمعتقِ، فـلا وجهَ لنفيـه عن غيرِه من جهةِ النُّطقِ، لكن بـدليلِ النطقِ عندَ من أثبتـه، أو دليلٍ آخر عند من لم يرَ للنطق دليلاً.

فإن قيـل: (إنما) للحصر، بـدليل قــولـه تعـالى: ﴿إنما اللهُ إلـهٌ واحــد﴾ [النساء: ١٧١]، فأفادت إثباتَ الإلهية له سبحانه، نفيها عن غيره.

قيل: من طريقِ النُّطقِ لم تُفِـد، لكن بدلالـةِ التوحيدِ، كقـوله: الله إلهٌ واحـدٌ، فلا نُسلِّم أنَّ اللفظَ أفـادَ نفيَ الإلهيـةِ عن غيرِه، بل دليلـهُ هو دليلُ العقلِ، هـو العـامل. يُعارِض هـذا قوله تعالى: ﴿إنما أنتَ مُنْـذِر﴾ [الرعد: ٧]، ومعلوم أنـه اقتضى إثبات الإنـذار له ﷺ، ولم يُفـد نفي الإنذار عن غيره، فتقـابلا، وكـان ما ذكـرنا من الـدليل مُعَوّلاً عليه، إذ ليسَ في حرف (إنما) ما يعطي النفي، بل ما أفادت إلا الإثبات. [٢/ ٦٩]

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة (٢٧٨) من هذا الجزء.

(٢) في الأصل: «نفي»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣) تقدمت ترجمته في الصفحة (١٨) من هذا الجزء.

(٤) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٣٢٥.

فصل

الواو لا تقتضي الترتيب على قول أصحابنا[1].

يشهدُ لذلكَ من قولِهم فيمن قال لا مرأتِه التي لم يَدخل بها: أنتِ طالقٌ وطالقٌ، يقعُ بها طلقتان. ولو قال: أنتِ طالقٌ فطالقٌ، أو: ثمَّ طالقٌ، وقعت واحدةً، حيثُ كانت الفاءُ مرتِّبةً معقِّبةً، وهو قولُ أصحابِ أبي حنيفةَ ومالكٍ، واختلفَ أصحابُ الشافعيِّ على مذهبين[2]؛ فقال بعضُهم مثلَ قولِنا وقولِ أصحاب أبي حنيفة ومالك، وقال بعضُهم: تَقتضي الترتيب. [وهو قول][3] ثعلب[4]، وأبي عمر الزاهد[5] غلام ثعلب.

---

(١) وهو قول جمهور اللغويين والنحويين والأصوليين، انظر: «العدة» ١/ ١٩٤، و«التمهيد» ١/ ١٠٠، و«شرح الكوكب المنير» ١/ ٢٢٩، و«القواعد والفوائد الأُصولية» ص١٣٠ - ١٣٧ و«مغني اللبيب» ٢/ ٣٥٤، وانظر ما تقدم في الصفحة (١١٤) من الجزء الأول.

(٢) المشهور عندَ الشافعيةِ أنها تقتضي الترتيبَ، وهو قولُ بعض الكوفيين، منهم ثعلبُ، والفراء، وأبو عمر الزاهد، ومن البصريين؛ قطرب وعيسى بن عيسى الربعي، انظر: «مغني اللبيب» ٢/ ٣٥٤، و«التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي ص٢٠٨، و«البرهان» ١/ ١٨١، و«البحر المحيط» للزركشي: ٢/ ٢٥٣.

(٣) زيادة يستقيم بها المعنى.

(٤) تقدمت ترجمته في الجزء الأول، الصفحة: ١٦٤.

(٥) هو أبوعمر محمد بن عبدالواحد بن أبي هاشم البغدادي، المعروف بالبارودي الزاهد غلام ثعلب، صحب أبا العباس ثعلب فعرِفَ به، ونسِبَ إليه، كان أحد أئمة اللغة المشاهير المكثرين، صنف كتاب «فائت الفصيح»، و«شرح الفصيح»، و«تفسير أسماء الشعراء». توفي سنة (٣٤٥ هـ). انظر: «تاريخ بغداد» ٢/ ٣٥٦ - ٣٥٩، و«وفيات الأعيان» ٤/ ٣٢٩ - ٣٣٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٥٠٨ - ٥١٣.

فصل

في دلائلنا

فمنها: ما روي أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: ما شاء الله وشئت، فقال: «أسِيَّانِ أنتما؟! قل: ما شاءَ اللهُ ثم شئتَ»[1]، فلو كانت الواو مرتِّبة، كما أن (ثم) مرتِّبَةٌ؛ لكان قد نقله من حرفٍ إلى مثلِه، فلم يبقَ للنقلِ وجْهٌ، إلا أنَّه نقلَه من جمعٍ إلى ترتيبٍ وتقديمٍ لاسمِ الله تعالى رتبةَ المقدم وتأخير المؤخَر بحرفٍ يحصُرُ الترتيب.

ومنها: أنها لو كانت تقتضي الترتيب، لجاز أن تجعل في جواب الشرط كما جعلت الفاء، فإذا قال: إن دخل زيدٌ الدار، فأعطِه درهماً، أبدله بقوله: وأعطِه درهماً، فلمَّا لم تدخُل مَدْخَلها، بطلَ أن تكونَ للترتيب.

ومنها: أنَّ اللهَ سبحانه أدخلَ الواوَ فيما لا يحتمل الترتيب، فقال: ﴿قولوا حِطّةٌ، وادخلوا الباب﴾ [الأعراف: ١٦١]، وقال: ﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨]، ولو اقتضت الترتيب لما أخّر ما قدَّمه في أحدِ حرفيه، كما لا يجوزُ أن يقالَ: قلنا ادخلوا البابَ ثم قولوا حطةٌ، ثم ادخلوا، وكقول الشاعِر:

---

(١) أخرج أحمد ٥/ ٣٨٤، وأبوداود (٤٩٨٠) من حديث حذيفةَ عنِ النبي ﷺ قال: «لا تقولوا: ما شاءَ الله وشاءَ فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء فلان».

وأخرجَ النَّسائي من حديث قُتيلة الجُهَنية أنَّ يهودياً أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تُنَدِّدون وإنكم تشركون وتقولون: ما شاء الله وشئتَ، وتقولون: والكعبةِ، فأمرهم النبيُّ ﷺ إذا أرادوا أن يحلِفُوا أن يقولوا: وربِّ الكعبة، ويقولون: ما شاء الله ثم شئتَ. «سنن النسائي» ٧/ ٦.

وأخرج ابن ماجه من حديث ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حلف أحدكم فلا يقل: ما شاء الله وشئتَ، ولكن ليقل: ما شاء الله ثمَّ شئتَ». «سنن ابن ماجه»: (٢١١٧).

ومَنهـلٍ فيه الغُـرابُ مَيْـتُ كأنـه مـن الأُجـونِ زَيْـتُ

سَقَيتُ منه القومَ واستقيتُ[1]

ومعلومٌ أنه استقى ثم سقا.

ومنها: أن الـواوَ لـو اقتضت الترتيبَ لما حَسُن استعمالُها فيما لا يحتملُ الترتيبَ، وأجمعنـا على جـوازِ قولِ القـائلِ من أهلِ اللغـةِ: اشترك زيـدٌ وعَمـروٌ، ولا يحسنُ أن يقول: اشترك زيدٌ ثم عمروٌ، ورأيت زيداً وعمـراً معاً، ولا يحسن أن يقول: رأيتُ زيداً ثم عمراً معـاً، ولو كانت تقتضي الترتيبَ، لكـان أيضاً كاذبـاً في خبره، حيث أخَّر في خبرِه المقدَّمَ في رؤيته.

ومنها: أنَّ الواوَ تـدخلُ في الاسمينِ المختلفين مثل زيدٍ وعمروٍ، بـدلاً من التَّثنية في الاسمينِ المتَّفقين، مثل الزَّيدينِ، حيث لم تمكـن التثنيةُ مع الاختلافِ، وأمكنت مع الاتفاقِ، ثم إنَّ التثنية في المتفقينِ لا تقتضي ترتيباً، كذلكَ الواوُ في المختلفين، ويشهدُ لتسـاويهما أنـه لم يمكن التثنية في زيـدٍ وعمـروٍ، فأبـدلهما بقـولِه: رأيتُ زيـداً وعمـراً رأيتهما، وبقوله: معـاً، فعلمت أن التثنيةَ والعطفَ في الاسمينِ المتفقينِ والمختلفينِ ما

---

(١) قال أبوعبيـد البكري في «سمط اللآلي في شرح أمـالي القالي»: هذه الأشطار قـد نسبها قوم إلى العجَّاج، ونسبها آخرون إلى أبي محمد الفَقْعسي، وكذلك قال يعقوب إنها للحذلمي، والأشطار بتمامها:

ومنهلٍ فيـه الغـرابُ ميْتُ كأنَّـه مِنَ الأُجـونِ زيتُ

سقيتُ منـه القـومَ واستقيتُ وليلـة ذات نـدى سريتُ

ولم يلتني عـن سراهـا ليتُ ولم تصرني كِنَّـةٌ وبيتُ

وجمَّةٍ تسـألني أعطيـتُ وسـائلٍ عن خَبَري لـويتُ

فقلـت لا أدري ولا دريـتُ

والمنهل: هـو الماء، والأجون: جمع آجن: وهو الماء المتغير الطعـم واللون. انظر«سمـط اللآلي» ١/ ٢٠١، «الأمالي» ٢/ ٢٤٤، «لسان العرب» ٩/ ٢٧١.

اختلفا إلا في عـدم الإمكانِ، فلم يمكن التثنيـةُ في المختلفين، فأبدلـوا التثنيةَ بـالواوِ الجامعةِ، وأكدوها بقولِهما: معاً، أو بقولهما: رأيتُهما.

فصل

في أسئلتهم

فمنها: أنَّ النبيَّ ﷺ إنما نقلَه مـن الواوِ إلى (ثمَّ)[1]، وليسَ حرفُ (ثمَّ) كـالواوِ؛ لأنَّ (ثم) تعطي المُهلـةَ والتراخي، وليس ذلكَ للواوِ، فما نقله مـن جمعٍ إلى ترتيب، ولا من ترتيب إلى مثله، [بل نقله][2] من ترتيبٍ مطلقٍ إلى ترتيبٍ بنوعِ تراخٍ ومُهلةٍ.

ومنها: أنَّ قـولَه: معـاً، أخرجـت الواوَ عن تـرتيبها بعـدَ أن كـانت قبل القرينـةِ [٢/ ٧٠] تقتضي الترتيبَ بظاهرِها.

فصل

في الجواب عن السؤالين

أمَّا الخبرُ؛ فـإنه قـال فيه: «أسيّانِ أنتما»؟، ومـعَ الرُّتبةِ لا يكـونُ قولُـه يعطي أنهما سيـانِ؛ لأنَّ من رتَّب رتبـةً ما، فما سـوَّى، حتى لـو قال: مـا شـاءَ الله فشئت، لم يكن جـاعـلاً لاسمِ اللهِ واسمهِ سيين لما قـرن بـه من حـرفِ الـرتبةِ والتقـديمِ ، فلما قـال: «أسيانِ أنتما»؟ عُلِمَ أنه لم يأتِ بحرفٍ يعطي نوعَ ترتيبٍ وتقديمٍ.

وأمَّا قـولُه: إنَّ (معـاً) قرينةٌ، فلِمَ لم تُخرج هـذه القرينـةُ حرفَ (ثمَّ) عن ظـاهرِه؟ ويحسُنُ ضمُّها إليه، فيقولُ: رأيتُ زيـداً ثم عمراً معاً. فيعطي الجمعَ، ويحسُنُ القولُ، فلما لم يحسُنْ في حرفِ (ثمَّ) ولا عَمِلَ فيه إلا إفسـادَ الكلامِ، وحَسُنَ في الواو، عُلِمَ أنه كشفَ بقوله: (معاً) عما تضمنته اللفظةُ من الجمعِ.

---

(١) يعني في قوله ﷺ: «قل ما شاء الله ثم شئت».

(٢) ما بين حاصرتين زيادة يستقيم بها المعنى.

وممَّا سألـوه على بقيَّة طُرُقِنا في المسـألةِ أن قالوا: يجوزُ أن لا يُجعلَ جـواباً للشرطِ، ويقتضي الترتيبَ [(1)]كحـرفِ (ثمَّ) لا يحسنُ جوابـاً للشرط ويقتضي الترتيب[(1)]، إنما لم يجعل الجواب جواباً للشرط.

ومنهـا: أنَّ استعمالها في عـدةِ مـواضعَ للجمع لا للترتيب[(2)] لا يمنع من كـونِها مـوضـوعـةً للترتيب كحـرفِ (ثمَّ)، قـد ورد لا بمعنى الترتيب، قـال الله سبحـانـه: ﴿فإلينا مَرجعهم ثم اللهُ شهيدٌ على ما يَفعلون﴾ [يونس: ٤٦]، والمرادُ به: واللهُ شهيدٌ، إذ شهادةُ اللهِ لا يتقدمُها شيء، فتَترتب عليه. وقالَ الشاعرُ:

كَهزِّ الرُدَينيِّ تَحـتَ العَجـاجِ   جَرى في الأنابيبِ ثم اضطَرب[(3)]

ومعلـومٌ أنَّ الاضطـرابَ لا يتأخر عـن الاهتزازِ، ولا يترتبُ عليـه، وإنَّما أراد بـه: واضطرب.

فصل
في الجواب عنهما

فـالجواب عن الأوَّلِ منهما: أنَّ (ثـمَّ) إنما لم يحسُن أن تقَع جــوابـاً للشرطِ؛ لأنها تقتضي المهلةَ والتراخي، ومن حكمِ الجزاءِ أن لا يتأخـرَ عن الشرطِ، كما لا يتأخرُ عن

(١-١) مكرر في الأصل.

(٢) في الأصل: «لا للجمع للترتيب»، ولعل المثبت هو الصواب.

(٣) البيتُ من قصيدةٍ طويلةٍ لأبي دُؤاد الإيادي، وصفَ فيها فرسَه، ومطلعها:

وقد أَغتدي في بياضِ الصَّباح   وأعجـازُ ليلٍ مـولِّي الـذَّنَبْ
بطِـرْف يُنـازعني رأسُـهُ   سَلوف المقـادة محض النسبْ
طـواه القنيص وتَعْـدَاؤه   وإرشاش عِطفَيْه حتى شسَبْ
كهَـزِّ الـرُّدَيني بينَ الأكفِّ   جرى في الأنابيب ثمَّ اضطربْ

وقـوله: كهـز الرُّديني، أي: اهتـزَّ في القياد، وقـولـه: جرى في الأنـابيب أي: جري اهتـزازه في أنابيبه. «شرح أبيات مغني اللبيب»، عبدالقادر البغدادي: ٣/ ٥٤.

النـداءِ، فإذا تأخرَ وتـراخى صارَ كـامِلاً مبتـدأً لا جوابـاً، كذلكَ يخرجُ أن يكـونَ مع التراخي والمهلـةِ جزاءً. فـأمَّا الـواوُ فـلا تقتضي المهلةَ، فإذا قـال: ضربني وضربتُـه. يحسُنُ أن يقـولَ: عقيب ضربـه، كما يحسنُ أن يقـولَ في الفـاءِ، ولا يحسُنُ أن يقـولَ في (ثمَّ) ذلكَ، فإذا كـانت[1] مفـارقةً لـ (ثمَّ) في المهلـةِ والتراخي المُخرِجِ للجـزاءِ عن مقتضاه، ثم لم تقم مقام الفاءِ، ولا كانت بدلاً عنها؛ عُلِمَ أنها لا تقتضي الترتيبَ.

وأمَّا الجوابُ عن الثـاني منهما، فغيرُ لازمٍ؛ لأنَّنـا لا نمنعُ أن تستعمـلَ استعـارة ومجازاً، لكن الأصل الحقيقـةُ، فلا يجوز أن يُرَدَّ الاستعمال للحقـائقِ لأجلِ ورودِ ذلك مجازاً واستعـارةً، مـا هـذا إلا بمثـابـةِ مـن استـدلَّ بقـولِـه تعـالى: ﴿فكلـوا منهـا﴾ [الحج:٢٨]، وذلك دليل على أنـه لا يؤكلُ جميعُ الهدي والأضحيـةِ، فيقول لـه قائلٌ: أليسَ قـد قـال اللهُ تعـالى: ﴿فَـاجْتَنِبـوا الـرِّجْسَ من الأوْثـان﴾ [الحج: ٣٠]، و﴿قل للمؤمنينَ يَغُضّـوا مِنْ أبْصارِهم﴾ [النـور: ٣٠]، وليس المرادُ به البعض، فـإنا لا نترك حقيقةَ حرفِ التبعيض فيما استـدللنا بِهِ لأجلِ المجازِ الـواردِ في ذلك، بل نَحتاجُ إلى دليلٍ يدلُّ على أنَّ ما ذكرناه مجازٌ واستعارةٌ. [٢/ ٧١]

فصل
في شُبههم في مسألةِ «الواو»

فمنها: ما روى عـديُّ بنُ حاتمٍ أنَّ رجـلاً خطبَ عندَ رسـولِ اللهِ ﷺ فقال: من يُطعِ اللهَ ورسولَه فقد رَشَـد، ومن يَعصِهما فقد غَوى. فقال النبيُّ ﷺ: «بئسَ الخَطيبُ أنتَ، قل: ومَن يعصِ اللهَ ورسـولَه فَقَـد غوى»[2]. فلو كـانت الواوُ التي نقلَـه إليها للجمعِ؛ لكان قد نقلَهُ من جمعٍ إلى مثلِه، وذلكَ لا يليقُ بمنصبه.

ومنها: ما روي عنه ﷺ أنـه بدأ بسَعيه بين الصَّفا والمروة، وقـال: «نبدأ بما بَدأ اللهُ

---

(١) يعني الواو.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/ ٢٥.

به»[1]، وأراد بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفا والمروةَ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وهذا نصٌّ منه على أنها للترتيب، فإن الذي يناسبه من الفعلِ ترتيبٌ، فبدأ فعلاً بما بدأ الله به قولاً.

ومنها: ما رُوِيَ أن عبدَ بني الحَسْحَاس[2] أنشد عُمرَ رضي الله عنه:

عُميرةَ وَدِّعْ إن تَجَهَّزتَ غادياً ... كَفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهياً[3]

فقال له عمر: لو قدّمتَ الإسلام على الشيب لأجزتك. فدلّ على أن الواوَ رتَّبت الشيبَ على الإسلامِ.

ومنها: ما رُوِيَ أنَّ رجلاً قال لابن عباس: كيف تقدِّمُ العمرةَ على الحجِّ وقد قدَّم اللهُ الحجَّ على العمرة؟ فقال ابنُ عباس: كما قُدِّمَ الدَّينُ على الوصيَّة، وقد قدَّم اللهُ الوصيَّةَ على الدَّين[4]، يعني بذلك قوله: ﴿مِن بعدِ وصيَّة يوصىٰ بها أو دَين﴾

---

(١) أخرجه مالك ١/ ٣٧٢، ومسلم (١٢١٨)، وأبوداود (١٩٠٥)، وابن ماجه (٣٠٧٤)، والترمذي (٨٦٢)، والنسائي ٥/ ٢٣٩. من حديث جابر.

(٢) هو سُحَيم عبدُ بني الحَسْحاس، من الشعراء المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، كان أسودَ أعجمياً، أنشد عمر رضي الله عنه من شعره، وقُتل في خلافة عثمان رضي الله عنه، انظر «الأغاني» ٢٢/ ٣٢٦، «الإصابة» ٣/ ٢٥٠ - ٢٥٢، «خزانة الأدب» ٢/ ١٠٢ - ١٠٦.

(٣) ورد هذا البيت في مطلع قصيدة لسُحيم. انظر «ديوانه» صفحة: ١٦، وأورده ابن حجر في «الإصابة» ٣/ ٢٥١:

وَدِّع سُليمى إن تجهزت غادياً ... كفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهياً.

(٤) ورد هذا الأثرُ من غير احتجاج عبدالله بن عباس بقوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ [النساء: ١١]، في مسند أحمد (٢٣٦٠) ط مؤسسة الرسالة عن كريب مولى ابن عباس قال: قلت لابن عباس: يا أبا العباس، أرأيت قولك: ما حجَّ رجل لم يَسق الهديَ معه ثم طاف بالبيت، إلا حَلَّ بعمرة، وما طاف بها حاجٌّ قد ساق معه الهديَ، إلاّ اجتمعت له عمرة وحجَّة، والنَّاسُ لا يقولون هذا. فقال: ويحك، إنَّ رسولَ الله ﷺ خرجَ ومن معه من أصحابه لا يذكرون إلاّ الحجَّ، فأمر رسولُ الله ﷺ من لم يكن معه الهدي، أن يطوف بالبيتِ ويحلَّ بعمرةٍ، فجُعلَ الرجلُ منهم يقول: يا رسول الله، إنما هو الحجُّ، فيقول رسول الله ﷺ: «إنه ليس بالحج، ولكنّها عُمرةٌ».

[النساء: ١٢]، وهذا كلُّهُ يدلُّ على أنهم فهموا من التقديمِ في اللفظِ التقديمَ في الحكمِ.

ومنها: أنَّ المهاجرين احتجوا على الأنصارِ في بابِ الخلافةِ من جملة ما احتجوا به أنَّ اللهَ بدأ بنا فقال: ﴿والمهاجرينَ والأنصارِ﴾[1] [التوبة: ١١٧]، والعرب تبدأ بالأهمِّ فالأهمِّ، ولهذا قَدَّم الفقراء في أصنافِ الزكاةِ[2]، لكونِهم أمسَّ حاجةً من غيرِهم من الأصنافِ.

ومنها: أنَّ كلَّ فطنٍ من أهلِ اللغةِ يعلمُ أنَّ رجلاً لو كاتب غيرَه بكتابٍ، وذكر فيه أنه قد أنفذه على يدي رسولين، وبدأ بذكرِ أحدِهما في الكتابِ، عَلمَ المكتوبُ إليه وسبقَ إلى فهم كلِّ عالمٍ باللغةِ أنَّ أكرمَهما عليه وعندَه من بدأ بذكره، وإن كان اسمُ الثاني معطوفاً على الأول بالواو.

ومنها: أنَّ المعنى نَتيجةُ اللَّفظِ، واللفظُ في أحدِهما سابقٌ، فكان المعنى سابقاً.

فصل

في الأجوبة عنها

أما الأولى: فإنَّ إنكارَ النبيِّ ﷺ على الخطيبِ الجمعَ بينَ اللهِ ورسولِه على وجه التثنية، فهي أبلغُ من الجمعِ بالواوِ، وإن كانت الواوُ شريكتَها في الجمعِ، ولهذا قالَ سبحانه: ﴿واللهُ ورسولُه أحَقُّ أن يُرضوه﴾ [التوبة: ٦٢]، ولم يقل: يرضوهما، وطلبَ

---

(١) لم نقف فيما بين أيدينا من كتبِ السنة والسيرة التي روت خبر سقيفة بني ساعدة، على استدلال المهاجرين على الأنصار بهذه الآية. وانظر خبر السقيفة عند أحمد (٣٩٠) ط مؤسسة الرسالة، والبخاري (٣٦٦٨)، وابن حبان (٤١٤)، وسيرة ابن هشام ٤/٣٠٦-٣١٢.

(٢) في قوله تعالى في سورة التوبة، الآية (٦٠): ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها..﴾ الآية.

رسول الله ﷺ ما ذكره الله في كتابه، وهاء الكناية في التثنية والجمع أبلغُ من الجمعِ بالواوِ.

وأمَّا قولُ النبي ﷺ: «نبدأ بما بدأ اللهُ به».

فلا خلافَ أنَّ اللهَ بدأ بالصفا قولاً، ولكن عطفَ عليهِ بالواوِ الجامعةِ لا بحرفٍ مرتِّب، ومن عادةِ العربِ أن تبدأ نطقاً بالأهمِّ، فلا يتحقق الترتيبُ إلا بحرفِ التراخي أو التعقيبِ الذي لا يصحُّ أن ينطبقَ عليه الجمعُ، وها هنا يحسنُ أن ينطبقَ عليهما قولُ القائلِ: معاً، فدلَّ على أنها عاطفةٌ جامعةٌ لا مرتِّبةٌ.

[٢/ ٧٢] وأما قول عُمر لشاعرِه: لو قدَّمت الإسلامَ؛ لأجزتك.

إنما طلب منه تقديمه لفظاً؛ لأنَّ الأهمَّ يجبُ أن يُبدأ به لفظاً، وإن كان مجموعاً بما بعده.

قال شيخُنا الإمام أبو القاسم الأسدي[(١)]: على هذا؛ ليس في قولِ عمرَ ما يعطي أنه قدَّم الشيبَ، بل يعطي أنه لم يقدِّم الإسلام، وبينهما واسطةٌ، وهو أنَّه جَمَع، ومن جمع بين الإسلامِ والشيبِ، فما قدّم الإسلامَ، فأوقف جائزتَه على تقديمهِ الإسلامَ.

وأما قولُ ابنِ عباس: كما قدّم الدَّينَ على الوصية.

فالمراد به: لدلالةٍ دلتني على تقديمِ العمرةِ فعلاً على الحجّ، كما دلَّت [على][(٢)] تقديم الدَّين فعلاً على الوصية، ولعلَّ الدليلَ قوله تعالى: ﴿فَمن تَمَتَّعَ بالعُمرةِ إلى الحجّ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وكان يتمتع، فيقدِّمُها بهذه الدلالةِ كما قدَّم الدَّين على

---

(١) هو عبدالواحد بن علي بن عمر العكبري، أبوالقاسم الأسدي، من الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن عقيل النحو والأدب، وكانت له معرفة باللغة والنسب وأيام العرب، توفي سنة (٤٥٠هـ). «تاريخ بغداد» ١١/ ١٧، «المنتظم» ٨/ ٢٣٦.

(٢) ليست في الأصل.

الوصيَّةِ بالإجماعِ، ودليلُ الإجماعِ أنَّ الدَّين حق هو مرتَهنٌ به، والوصيَّة تبرُّعٌ.

وأما احتجاجُ المهاجرين على الأنصار بتقديمِ ذكرِهم في كتابِ الله حيثُ قال: ﴿والمهاجرين والأنصار﴾ [التوبة: ١١٧].

فلعمري إنها مَزيّة وحجّةٌ في البداية بذكرهم، لكن ما أراد به الترتيبَ، بدليل أنه قد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال يوم بُنيان المسجد وهو يحمل اللّبن:

«لا عيشَ إلا عيشُ الآخرة فاغفر للأنصارِ والمهاجرة»[1]

ولو عُقِلَ منها الترتيب، لما خالفَ ترتيب القرآن.

وأما قولُهم: إنه يسبقُ إلى فهم كلِّ سامعٍ تبجيلُ من يسبق بذكر اسمه أولاً.

فلعمري إنه أرادَ وقصدَ تعظيمَ شأن البادىء بذكره، فهو كما قالوا، غيرَ أنه لا يعطي الترتيبَ، بدليلِ أنه لو قال: قد أنفذتُ بصاحبيَّ زيد وعمرو. وعمرو مقدّم عليه أو قبلَه، جازَ ولم يعد مناقضاً، ولو قال: بعثتُ إليكَ بزيدٍ فعمروٍ، ثمَّ عمراً قبلَه. عُدّ مناقضاً.

وأما قولهم: إن [المعنى][2] نتيجة الَّلفظ، فالمعنى الذي هو نتيجةُ الَّلفظِ: فعلُ واحدٍ بعدَ واحدٍ، وهذا هوَ الترتيبُ.

فيقالُ: المعنى مفارقٌ اللفظَ؛ فإنه إذا قَدَّم ذِكرَ أحدِهما، وعَطفَ عليه الآخَر ثم قال: مَعاً. صحَّ القولُ وجازَ، وإن لم يكن ذلكَ مُتحقِّقاً في المعنى، بحيث يَقعُ الفعلانِ معاً.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن سعد في «الطبقات» ١/ ٢٣٩ - ٢٤٠، وأخرجه البخاري (٣٩٠٦)، وعبدالرزاق (٩٧٤٣) بلفظ:

«اللهم إن الأجر أجر الآخرة فارحم الأنصار والمهاجرة»

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

فصل

في الباء

وهي عند أصحابنا للإلصاق[1]، فإذا قلتَ: مررتُ بزيدٍ، وكتبتُ بالقلم، ومسحتُ برأسي [فإن الباء تُلصق المرور بزيدٍ، والكتابةَ بالقلم، والمسحَ بالرأس][2]. ولا تدخل للتبعيضِ، ولذلكَ يقولُ القائلُ: استعنتُ بالله، وتزوَّجت بامرأةٍ. ولا يُراد به البعضُ. وكذلكَ قولُ النبيِّ ﷺ: «لا نكاحَ إلا بوليٍّ وشهودٍ»[3]. وقال أصحابُ الشافعيِّ في أحدِ الوجهين: إذا دخَلَت على فعلٍ متعدٍّ يتعدّى بغيرِ الباءِ، اقتضت التبعيضَ[4]، وذلك مثلُ قولِه: ﴿امسحوا برؤوسكم﴾ [المائدة: ٦].

---

(١) الباءُ في أصل وضعها تفيدُ الإلصاق، إلاّ أنها قد ترد لمعنى آخر بقرينة؛ فمن معانيها:
التعدية: كقوله تعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧].
الاستعانة: كقوله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥].
السببية: نحو قوله تعالى: ﴿فكلاً أخذنا بذنبه﴾ [العنكبوت: ٤٠].
المصاحبة: نحو قوله تعالى: ﴿قد جاءكم الرسولُ بالحق﴾ [النساء: ١٧٠]، أي مع الحق.
انظر: «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٤٠ - ١٤٣، «التمهيد» لأبي الخطاب ١/ ١١٢، «العدة» ١/ ٢٠٠، «الكتاب» لسيبويه ٤/ ٢١٧.

(٢) ما بين الحاصرتين ليس في الأصل، واستدركناه من «العدة» ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) أخرجه الدارقطني ٣/ ٢٢٠، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
وأخرجه بلفظ: «لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل»، البيهقي في «السنن» ٧/ ١٢٤، وابن حبان (٤٠٧٥)، وابن حزم في «المحلى» ٩/ ٤٦٥ من حديث عائشة رضي الله عنها.
وأخرجه الدارقطني ٣/ ٢٢١ - ٢٢٢ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وفي الباب من حديث جابر وأبي هريرة رضي الله عنهما.

(٤) هذا الوجهُ هو ما نصره واختاره الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج» جاء في المحصول: «الباءُ إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه كقوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ تقتضي التبعيض، وأجمعنا على أنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك: كتبتُ بالقلم، ومررت بزيد، فإنَّها لا تقتضي إلاّ مجردَ الإلصاق، «المحصول» ١/ ٣٧٩. وانظر «البرهان» للجويني ١/ ١٨٠، و«البحر المحيط» ٢/ ٢٦٧.

فصل

في دلائلنا

فمنها: أن الباءَ موضوعةٌ لإلصاقِ الفعلِ بالمفعولِ به، يدلُّ على ذلكَ قولُهم: مررتُ بزيدٍ، وكتبتُ بالقلمِ، وطفتُ بالبيتِ، فتفيدُ الباءُ إلصاقَ الفعلِ بالمفعولِ به.

ومنها: أنَّ الباءَ لو كانت فيها لا يتعدَّى بها من الأفعالِ تقتضي التبعيضَ لما حسُنَ عطفُ العمومِ عليها، ومعلومٌ أنَّكَ تقولُ: مسحتُ برأسه كُلِّه. ويحسنُ أنك تقول: امسحوا برؤوسكم كُلّها وجميعِها. ولا يحسنُ أن تقولَ: امسح ببعض رأسك كُلِّه [٢/ ٧٣] وجميعِه.

ومنها: أنه لا يحسنُ دخولُ الاستثناءِ على ما دخلت عليه الباءُ الموجبةُ المتعدِّيةُ، مثل قولِه: امسحوا برؤوسكم إلا ثُلثها. ولو كانَ يقتضي البعضَ المهملَ، لما جاز أن يدخلَ عليه الاستثناءُ المقدر؛ لأن الاستثناءَ إنما يخرجُ ما لولاه لكانَ داخلاً، وإذا قال: امسحوا برؤوسكم. وكان كقولِه: امسحوا ببعضِ رؤوسكم. فلا نعلمُ دخولَ بعضٍ يُستثنى منه الثلثُ، إذ لا نعلم مقدارَ البعضِ المستثنى منه.

فصل

في شُبههم

فمنها: أن قالوا: إن أهلَ اللسانِ فرّقوا بين قولِ القائل: أخذتُ ثوبَ فلانٍ وركابَه، وبين قوله[1]: أخذتُ بثوبِه وركابِه. فيحملون الأوّلَ الخالي من الباءِ على أخذِ الجميعِ، والثاني المقيَّدَ بالباءِ على الأخذِ بالبعضِ، ويقولونَ: مسحتُ برأسِ اليتيمِ، ومسحتُ يدي بالمنديلِ. فلا يُعقلُ إلا البعضُ.

---

(١) في الأصل: «قولهم».

فصل
في الجواب عنها

إنَّ المرادَ بقولِه: أخـذتُ بثوبِه وركابِـه. أي: علِقتُ بهما، والتعلُّقُ بدلالةِ الحالِ في أنَّ الإنسـانَ لا يتعلَّقُ بجميعِ القميصِ ولا بجميعِ الـركابِ، ولا يمسحُ بـرأسِ اليتيم إلا للـرحمةِ والحنوِّ والإشفـاقِ، دون التعميم بِـدلائلَ وقرائنَ منعت التعميمَ، فأمَّـا أن تكونَ الباءُ أفادت بإطلاقِها التبعيضَ، فلا؛ ألا تـرى أنه يقولُ: وقفتُ بعرفة، وبالدارِ، وبـالـربعِ. ولا يَحسُنُ أن يقـولَ: وقفتُ عرفـةَ، ووقفتُ الـدارَ. كما لا يَحسُنُ أن يقـولَ: وقفتُ زيداً. بل: وقفتُ بـزيدٍ. ويكـونُ المراد بإطلاقِ اللفظِ إلصاقَ الـوقوفِ بـالدارِ وعرفةَ، كذلكَ قولُه: مسحتُ برأسي. يعطي الإلصاقَ.

ومن أحوالِ الواوِ[1]: أن تقع بدلاً من البـاءِ، والباقي القسمُ، فتقـولُ: واللهِ. بدلاً من قولك: باللهِ.

ومن أحوالها[2]: وقوعها موقعَ رُبَّ، قال الشاعر:

ومَهْمَـهٍ مُغْـبرَّة أرجـاؤهُ[3]

مكان قوله: رُبَّ مهمهٍ.

ومن أحــوالها: أن تقعَ مــوقعَ أو، قــال الله تعــالى: ﴿أُولي أجنحةٍ مَثْنى وثُلاثَ ورُبـاع﴾ [فاطـر: ١]، ﴿فانكحـوا ما طـابَ لكُم منَ النِّسـاء مَثْنى وثُلاث ورُبـاع﴾ [النساء: ٣]، والمراد به: أو ثلاث أو رُباع، فهذه أحوالُ الواوِ.

---

(١) تقدم الكلام على «الواو» في الصفحة: ٢٩٨، وما أورده المصنف هنا تتمة لما سبق.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «حوالها».

(٣) البيتُ لـرؤبة بن العجَّاج، وتمامـه: (كأنَّ لونَ أرضـهِ سماؤه). وهو في «تأويل مشكـل القرآن» لابن قتيبـة: ١٩٧، و«شرح شـواهد المغني» للسيـوطي ١/ ٩٧١، بهذا اللفظ، وورد في ديـوان رؤبة: ٣، وفي «اللسان»: (عمى) بلفظ:

وبلــدٍ عاميــةٍ أعمــاؤه　　　كـأن لـون أرضـه سمـاؤه

فصل

في حروف شتى

فمنها: (الفاءُ)، وهي للترتيبِ على وجه التعقيبِ؛ لأنها تقعُ للجزاءِ، والجزاءُ لا يقعُ إلا متأخراً عن الشرط.

قال سيبويه[١]: إذا قال: رأيتُ زيداً فعمراً، يجب أن تكون رؤيته لعمروٍ عقيبَ رؤيته لزيدٍ[٢].

ومنها: (ثم)، وهو حرفٌ للفصلِ والترتيبِ على وجْهِ التراخي والمهلةِ[٣]، فكأنها تزيدُ على الفاءِ بنوعِ مهلةٍ وتَراخٍ، وقد جعل أصحابُنا الدلالةَ على أنَّ إمساكَ المُظاهِرِ لزوجتِه لا يكون عَوْداً فيما نطق به لمَن[٤] ظاهرَها: قولَه تعالى: ﴿والَّذينَ يُظاهِرونَ مِنْ نسائِهم ثُم يَعودونَ لما قالوا﴾ [المجادلة: ٣]، فاقتضى ذلك المهلةَ والتراخي، وذلك في العزمِ على الوطء، أشبه بإمساكها زوجَة؛ لأن الإمساك يتعقَّبُ، والعزمَ يتراخى.

ومنها: حرفُ (أو)، وهو إذا دخلَ على الخبرِ اقتضى الشكَّ، مثل قولِ القائِل: رأيتُ زيداً مقبلاً، أو عمراً. فيكونُ ذلكَ دليلاً على شكِّه في الرؤيةِ لأحدِهما على التعيين والتحقيقِ.

وإذا دخلت على الأمرِ والاستدعاء [اقتضت][٥] الإباحةَ والإطلاقَ والتخيير، فإذا قالَ: كُلْ لحماً أو تمراً، أو: اشترِ لي خُبزاً أو لحماً، أو: ادخُل الدارَ أو المسجد. كان

---

(١) «الكتاب» ٣/ ٤٣.

(٢) انظر ما تقدم في الصفحة (٧٨) من الجزء الأول.

(٣) خلافاً لأبي عاصم العبادي من الشافعية، ولبعض النحاة، انظر «مغني اللبيب»: ١٥٨، و«جمع الجوامع مع شرحه» ١/ ٣٤٥.

(٤) في الأصل: «من».

(٥) ساقطة من الأصل.

ذلكَ تخييراً للمفعولِ[1] بين المذكورين. وإذا دخلت على النهي، فقد ذكرنا أنَّ المذهبَ أنَّها للنهي عنهما، وذكرنا الدلالةَ بعد ذكرِ الخلاف، وتكلمنا على شبهةِ المخالفِ بما أغنى عن الإعادة ها هنا[2]. [٢/ ٧٤]

(١) في الأصل: «للعقول».

(٢) انظر ما تقدم في الصفحة (٢٣٧) من هذا الجزء.

[العموم][1]

فصل

العمومُ: صيغةٌ تدلُّ بمجرّدها على أنَّ مـرادَ النطقِ بها: شمولُ الجنسِ والطبقةِ مما أُدخلَ عليه صيغةٌ من تلكَ الصيَغ[2].

وإنما تنكبتُ مـا سلكـه الفقهـاء من قـولِهم: للعمـومِ. لما قـدمتُ في الأمـرِ والنهي[3]، وأنَّ من قـالَ بأنَّ الكلامَ هـو عينُ الحروفِ المؤلفةِ، لا يحسنُ بـه أن يقولَ: للعمومِ صيغـةٌ؛ لأنَّ الصيغةَ هي للعمومِ، فكـأنه يقول: العمـومُ عمومٌ. وإنما يحسُنُ ذلكَ ممن قالَ: الكلامُ قائمٌ في النفسَ[4]، فالصيغةُ له لا هُو.

وقد شرحت في بدءِ كتابي هذا تقاسيمَ ألفاظِه وصِيغِهِ[5]، وإنما الكلامُ ها هنا في أصلِه دونَ تفاصيلِه، هـذا مذهبُنا، نصَّ عليه صاحبُنا، وبهِ قـالَ الفقهاءُ؛ أبو حنيفةَ، ومالكٌ، والشافعيُّ، وداودُ.

وقالت الأشاعـرةُ: ليس للعمومِ صيغةٌ، وما يـرد من ألفاظِ الجموعِ لا يحملُ على

---

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) وهو مذهـب جمهور الفقهاء والأصوليين، حيث قـالوا بأنَّ للعموم صيغةٌ تخصُّـه، ويعرف هذا المذهب بمـذهب أرباب العمـوم. انظـر تفصيل المسألـة في «العدة» ٢/ ٤٨٥، و«التمهيـد» ٢/ ٦، و«شرح الكـوكـب المنير» ٣/ ١٠٨، و«شرح مختصر الـروضـة» ٢/ ٤٦٥، و«البرهـان» ١/ ٣٢١، و«تلقيح الفهـوم في تنقيح صيغ العمـوم» ص(١٠٥)، و«البحر المحيط» للـزركشي ٣/ ١٧، و«الفصـول في الأصول» للجصَّـاص ١/ ٩٩، و«الإحكـام في أصول الأحكـام» لابن حزم: ١/ ٣٣٨.

(٣) انظر ما تقدم في باب الأمـر في الصفحة (٤٥٠) من الجزء الثاني، وفي باب النهي في الصفحة (٢٣٠) من هذا الجزء.

(٤) وهو قول الأشاعرة.

(٥) انظر الصفحة (٩١) من الجزء الأول.

عمومٍ ولا خصوصٍ إلا بدلالةٍ تدلُّ على ذلكَ(١).

وقال بعضُ الأصوليين: إن ورد ذلكَ في الخبرِ؛ فلا صيغةَ له، وإن كانَ في الأمرِ والنهي؛ فله صيغةٌ تحملُ على الجنسِ(٢).

وقال بعضُ المتكلمين: تحملُ ألفاظُ الجمعِ على أقلِّ الجمعِ، ويُتَوقفُ في الزيادةِ على ذلكَ إلى أن يقومَ الدليلُ عليه. وهو قول أبي هاشم(٣)، وابنِ(٤) شُجاعٍ الثَّلجي(٥).

فصل

في دلائلنا من الكتاب على إثبات أنَّ(٦) الصيغة دالّةٌ بمجرّدها على الاستغراق

فمنها: قولـه تعالى: ﴿ونـادى نوحٌ ربَّـه فَقال رَبِّ إنَّ ابْني مـن أهلي وإنَّ وَعْدَكَ الحق﴾ [هود: ٤٥]، تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿فاسْلُك فيها﴾ [المؤمنون: ٢٧]، وقوله: ﴿قُلنا احمل فيها من كُلٍّ زَوجين اثنين وأهلكَ﴾ [هود: ٤٠]، فأجابه الباري سبحانَه عن ذلكَ جوابَ تخصيصٍ لا جوابَ نكيرٍ عليه ما تعلّق بِهِ من العمومِ، فقال: ﴿إنه ليسَ من أهلك إنه عملٌ غيرُ صالحٍ﴾ [هود: ٤٦]، فدلَّ على [أن](٧) اللَّفظةَ عمومٌ، ولولا دليلٌ أخرجَ ابنه من أهلِه؛ لكانَ داخلاً تحتَ اللفظِ.

ومنها: أنه لما نزلَ قولُه تعالىٰ: ﴿إنّكم وما تعبدونَ من دونِ اللهِ حَصبُ جهنَّم﴾ [الأنبياء:٩٨]،

---

(١) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٠٠، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٢.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٠١، و«إرشاد الفحول»: ١١٦.

(٣) هو عبدالسلام بن محمد الجبائي، من رؤوس المعتزلة، توفي ببغداد سنة (٣٢١)هـ. «تاريخ بغداد»١١/ ٥٥.

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «أبي».

(٥) هو أبوعبدالله محمد بن شجاع الثلجي، تقدمت ترجمته في الجزء الثاني، الصفحة: ١٠٩.

(٦) وردت (أن) في الأصل بعد (من)، ولا يستقيم المعنى بذلك، والصواب ما أثبتناه.

(٧) زيادة يستقيم بها المعنى.

قال ابن الزِّبعرى[1]: لأخصمَنَّ محمداً. فجاء إلى رسولِ الله ﷺ، فقالَ: قد عُبِدت الملائكةُ، وعُبدَ المسيحُ، أفيدخلون النارَ[2]؟! فأنزل الله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ سَبقت لهم منَّا الحُسْنى أولئك عنها مُبْعَدون﴾ [الأنبياء:١٠١]، فاحتجَّ بعمومِ اللفظِ، ولم يُنكر النبيُّ ﷺ تعلُّقَه بذلك، وأنزَلَ اللهُ سبحانه جوابَ ذلكَ مما دلَّ على تخصيصٍ، لا منكراً لتعلُّقِه، فعُلِمَ أنَّ العمومَ مقتضى هذه الصيغةِ.

ثم إنَّ عبدالله بن الزِّبَعرى هَداه اللهُ إلى الإسلامِ، واعتذرَ إلى رسولِ الله ﷺ بقصيدةٍ، قالَ فيها:

أيامَ تأمُرني بأغْوى خُطَّةٍ ... سَهْمٌ وتَأمُرني بها مَخْزومُ
فاليومَ آمنَ بالنَّبيِّ محمدٍ ... قَلبي ومُخطىء هذه مَحرومُ
فَاغفِرْ -فِدىً لكَ والديَّ كلاهُما- ... ذَنبي فإنَّك راحِمٌ مَرحومُ[3]

ومنها: قولُه تعالى في قصةِ إبراهيمَ: ﴿ولما جاءت رُسلُنا إبراهيمَ بالبُشْرى قالوا إنا مُهْلكوا أهلِ هذه القَرية إنَّ أَهْلَها كانوا ظالمين. قال إنَّ فيها لوطاً قالوا نحنُ أعلمُ

---

(١) هو عبدالله بن الزِّبعرى بن قيس بن عدي، أبوسعد القرشي الشاعر، كانَ من أشدِّ الناسِ عداوةً للرسول ﷺ في الجاهلية. أسلمَ بعد الفتحِ، وحسن إسلامه، واعتذر إلى رسول الله ﷺ وقبل عُذْرَهُ. انظر ترجمته في: «الاستيعاب» ٣/ ٩٠١، و«الإصابة» ٢/ ٣٠٠ - ٣٠٣. و«أسد الغابة» ٣/ ٢٣٩ - ٢٤٠، و«طبقات فحول الشعراء» ١/ ٢٣٣ ومابعدها.

(٢) أخرج الطبراني في «الكبير» (١٢٧٣٩) من حديث ابن عباس: لما نزلت: ﴿إنَّكم وما تعبدون من دونِ الله حَصبُ جنهم أنتم لها واردون﴾، قال عبدالله بن الزِّبعرى: أنا أخصم لكم محمداً، فقال: يا محمد، أليسَ فيما أنزلَ اللهُ عليك: ﴿إنكم وما تعبدون من دونِ الله حصبُ جهنم﴾؟ قال: «نعم»، قال: فهذه النَّصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو تميم تعبد الملائكة فهؤلاء في النار؟! فأنزل الله عز وجل: ﴿إنَّ الذين سبقت لهم منَّا الحسنى أُولئك عنها مبعدون﴾ وذكره القرطبي في التفسير ١١/ ٣٤٣، والسيوطي في «الدر المنثور» ٥/ ٦٧٩.

(٣) الأبيات في «سيرة ابن هشام» ٤/ ٦٢، و«الاستيعاب» ٣/ ٩٠٣ - ٩٠٤، و«الإصابة» ٢/ ٣٠٠، والأول والثالث في «طبقات فحول الشعراء» ١/ ٢٤٣.

بِمَنْ فيهـا لَنُنَجِّينَّه وأهْلَـه إلا امرأتـه كانَتْ مِنَ الغـابِرين﴾ [العنكبـوت: ٣١-٣٢]، ففهِم إبراهيمُ من قـولهم: أهل هذه القريـة. إهلاكَهم على العمومِ، حيث ذكر لـوطاً، [٢/ ٧٥] وأجابت الملائكةُ بالتخصيص، واستثنوا أقرانه من جملةِ المهلَكين، واستَثنوا امرأتَه من جملةِ الناجين، فهذه الآياتُ كلُّهـا قد بانَ بها أنَّ العمومَ ثابتٌ بهذهِ الصيغِ، وأنها صيَغٌ موضوعةٌ بمجرّدها.

فصل

فيما وجَّهوه من الاعتراض على هذه الآيات

فمنها: قولُهم: إنَّ هـذه الصيغَ صالحةٌ للعمـومِ متهيئةٌ لـه، فإذا قام الـدليلُ على مرادِه منها ثبتَ العمومُ، وبالصلاحِ يحسُن ما وُجِّه عليها من الاعتراض.

ومنها: أن قـالـوا: بَعد دلائلَ قـامت بأنَّ المرادَ بها العمـومُ، لا بمجـرَّدهـا؛ لأنَّ الألفاظَ المسمـوعةَ يقـارنها حالَ السماعِ لها والتلقِّي لصيَغِهـا دلائلُ أحوالٍ، وشـواهدُ تدلُّ على مرادِ الـلافظ بها، وقصدِه منها، وتردُ إلينـا ساذجةً خاليـةً من تلك الدلائلِ والشواهدِ، وهذا أمرٌ يعلمه كلُّ أحدٍ من ألفاظِ اللافظِين.

فيقالُ: لو كانَ ذلك لأجلِ صلاحِها للعمومِ؛ لكان ما وجّهوه سؤالاً واستفهاماً.

فأما قول عبـدالله بن الزِّبعرى: لأخْصمنَّ مُحمداً. فليس هذا حـداً لصلاحيةٍ، بل كان غـاية ما يقـول: لأسألنَّ محمداً، فإن كـانَ مرادُه كذا، قلتُ: كـذا. فلما أقدمَ على ذلك إقدامَ الخُصومـةِ، وتقريرَ المناقَضةِ، عُلم أنـه ما تعلّق عليه إلا بمقتضى اللفظِ، دون الصلاحيةِ فقط.

وأما نوحٌ؛ فإنـه اقتضى وجعلَ ذلك وعداً[١]، ولا يُقدِمُ نبيٌ كـريمٌ على الاقتضاءِ

---

(١) أي فهم من قـولـه تعـالى: ﴿قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾، الوعد بنجاة جميع أهله، لعموم الصيغة.

بصلاحيةٍ مجرَّدة، بل بمقتضى ووضع.

وإبراهيمُ قال: ﴿إنَّ فيها لوطاً﴾ [العنكبوت: ٣٢]، ولم يقل: أيَهلِكُ لوطٌ في جملةِ أهلِها؟! والباري سمَّاه بذلك مجادلاً لا سائلاً، فقال سبحانه: ﴿ولما ذهبَ عن إبراهيمَ الرَّوعُ وجاءتْهُ البُشرى يُجادِلنا في قَومِ لوط﴾ [هود: ٧٤]، والمجادِلُ هو المحتجُّ دونَ المستعلِمِ.

وأمَّا دَعواهم مقارنةَ دلائلِ أحوالٍ وشواهدَ؛ فذلكَ توهُّمٌ لا يتحقَّقُ إلا بدلالةٍ، وما هذا القولُ إلا كدعوى[1] خصوصٍ وَردَ ولم[2] يُنْقَل، ودعوى صارت لظاهرِ لفظٍ مَنقولٍ من غَيرِ نَقَلةٍ، ونسخِ نصٍّ من غير نَقلِ ناسخِه، فنحنُ متمسّكون بمطلق الَّلفظِ إلى أن تقومَ دلالةٌ بما ادّعاه الخصم.

فصل

في دلائلنا من إجماعِ الصحابةِ على ذلك قولاً[3] وعملاً

فمنها: احتجاجُ عمرَ على أبي بكرٍ في قتاله ما نعي الزكاةِ: كيف تُقاتِلهم وقد قال النبي ﷺ: «أُمرتُ أنْ أُقاتِلَ الناسَ حتى يَقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دِماءَهم وأموالهم»[4]؟، فلم ينكِرْ عليه احتجاجَه بذلك، بل عَدَل إلى

---

(١) في الأصل: «لدعوى».

(٢) في الأصل: «لم» بدون الواو.

(٣) مكررة في الأصل.

(٤) أخرج أحمد ٢/ ٤٢٣، ٥٢٨، والبخاري (١٣٩٩)، و(٦٩٢٤) و(٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠)، وأبوداود (١٥٥٦) والترمذي (٢٦١٠)، والنسائي ٥/ ١٤ و٦/ ٥ و٧/ ٧٧، ٧٨، وابن حبان (٢١٦)؛ من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبوبكر رضي الله عنه بعده، وكَفَر من كَفر من العرب، قال عمر: يا أبابكر، كيف تُقاتل الناسَ، وقد قال رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أُقاتل الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله،فمن قال: لا إله إلاّ الله، عصَمَ مني ماله ونفسه إلاّ بحقِّه، وحسابُه على الله»؟ قال أبوبكر رضي الله عنه: والله لأُقاتلنَّ=

التعلُّق بـالاستثناءِ، وهـو قـوله: «إلا بحقّهـا»، والصحابـةُ متـوفّرونَ، وبتلك القصـة مهتمـونَ، ولا أحـدَ أنكـرَ ذلك التعلُّقَ بــالعمـومِ، ولا أنكـرَ جـوابَ أبي بكـر عنـه بالتخصيص.

ومنها: احتجاجُ فاطمةَ بنتِ رسولِ اللهِ ﷺ، وسـلامُه عليها بعمومِ آيةِ المواريثِ: ﴿يـوصيكمُ اللهُ في أولادِكم للـذكر مثلُ حَـظِّ الأنثيَيْن﴾ [النساء: ١١] على أبي بكـرٍ الصدّيق لما مَنعها ميراثَها من أبيها، فلم يُنكر احتجـاجَها بالآيةِ، بل عَدلَ إلى ما رواه عن النبيِّ ﷺ من دليلِ التخصيص، وقوله: «نحنُ مَعاشِرَ الأنبيـاء لا نُورَث، ما تَركنا صَدَقة»[1].

[٧٦/٢] ومنهـــا: لما اختلفَ علي وعثمانُ في الجمعِ بينَ الأختين[2]، فقـــال عثمانُ: يجوزُ، واحتجَّ بعمومِ قوله: ﴿إلا على أزواجهـم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٦]، وقال

= من فرَّق بين الصلاة والزكـاة، فإنَّ الزكاة من حَقِّ المالِ، ووالله لو منعوني عَناقاً كـانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقـاتلتهم على منعها. قـال عمر: فـوالله ما هـو إلاَّ أن رأيتُ أنَّ الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، عرفتُ أنَّه الحق.

وحديث: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى ..» تقدم تخريجه في ١/ ١٩٠.

(١) رواه من حـــديـث أبي بكـــر رضي الله عنـــه : أحمد ١/ ٤ و٦ و٩ و١٠، والبخـــاري (٣٠٩٣) و(٣٧١٢) و(٤٠٣٦) و(٤٢٤١) و(٦٧٢٦)، ومسلـم (١٧٥٩)، وأبـــــــوداود (٢٩٦٣)، والنسائي ٧/ ١٣٢.

ورواه من حديث عـائشة رضي الله عنهـا أحمد ٦/ ١٤٥ و٢٦٢، والبخاري (٦٧٢٧)، ومسلـم (١٧٥٨)، ومالك في «الموطأ» ٢/ ٩٩٣.

ورواه من حديث أبي هريـرة مالك في «الموطأ» ٢/ ٩٩٣، والبخاري (٦٧٢٩)، ومسلم (١٧٦٠)، بلفظ: «لا يَقتسم ورثتي دنانيرَ ما تركتُ بعد نفقةِ نسائي ومُؤنةِ عُمَّالي، فهو صدقة».

(٢) المقصـود بالأختين هنـا، الأُختـان المملوكتـان، قـال ابن عباس رضي الله عنهما: أحلّتهما آيـة، وحرَّمتْهما آية. ومقصوده: أحلتهما آية: ﴿إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾، وحرَّمتهما=

علي: لا يجوز، واحتجّ بعموم قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[1] [النساء: ٢٣]،

ومنها: ما احتجَّ به من كان يُبيح شُربَ الخمر ممن لم يعرف النسخَ، بقوله تعالى: ﴿ليسَ على الذينَ آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ جُناحٌ فيما طَعِموا إذا ما اتَّقَوا وآمَنوا وعَمِلوا الصالحات﴾[2] [المائدة: ٩٣]، ولم ينكر سائرُ الصحابةِ ذلكَ، وإنما بيَّنوا لقائل هذا أنه منسوخ[3].

وروي عن عثمان[4] أنه لما سمع قولَ الشاعر:

ألا كُلُّ شَيءٍ ما خَلا اللهَ باطِلُ ... وكُلُّ نَعيمٍ لا مَحالةَ زائلُ[5]

= آية: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾. «سنن البيهقي» ٧/ ١٦٤، و«سنن سعيد بن منصور» ١/ ٣٩٦، ٣٩٧.

وانظر تفصيل المسألة وأقوال الصحابة والفقهاء فيها في «المغني» ٩/ ٥٣٧ - ٥٣٨.

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٨٧، والدارقطني ٣/ ٢٨١، والبيهقي ٧/ ١٦٣، وابن أبي شيبة ٤/ ١٦٩، ١٧٠.

(٢) تأوَّل هذه الآية، وحملها على عمومها، وفهمَ منها إباحة جميعِ المطعومات، قُدامةُ بن مظعون، عاملُ عمرَ بن الخطابِ، على البحرين، حيث استدلَّ بهذه الآية على منع إقامة حدِّ شرب الخمر عليه، ورد عمر - رضي الله عنه - اجتهاده هذا، وقال له: أخطأتَ التأويل، إنّك إذا اتقيت، اجتنبتَ ما حرَّم الله عليك. انظر «مصنف عبدالرزاق» (١٧٠٧٦) و«سنن البيهقي» ٨/ ٣١٦.

وذكر الدارقطني ٣/ ١٦٦، القصة عن رجل من المهاجرين لم يُسمه.

(٣) تابع ابن عقيل شيخه أبا يعلى في القول بأن الآية منسوخة، كما في «العدة» ٢/ ٤٩٥. وفي ذلك نظر؛ فالآية نزلت بعد آية تحريم الخمر، ومعرفة سبب نزولها يوضح عدم النسخ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما نزل تحريم الخمر، قالوا: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يشربونها؟ فنزلت: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾.
أخرجه أحمد ١/ ٢٣٤، والترمذي (٣٠٥٢)، والطبراني (١١٧٣٠)، والحاكم ٤/ ١٤٣، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٥٦١٧).

(٤) هو عثمان بن مظعون الصحابي رضي الله عنه.

(٥) البيت للبيد بن ربيعة العامري، وهو في «ديوانه»: ٢٥٦، وفي «الشعر والشعراء» ١/ ٢٩٧.

فقال: كذبتَ، نعيمُ أهلِ الجنَّةِ لا يزولُ[1]. وهذا كُلُّه أخذٌ بالعموم وتجويز للقول به.

فصل

فيما وجَّهوه من السؤال على هذه الدلائل

فمنها: أن قالوا: هذه أخبارُ آحادٍ، لا يثبتُ بمثلِها هذا الأصلُ.

ومنها: أنه يَحتملُ أنَّ كلَّ صيغةٍ من هذهِ الصِّيغِ دلَّت عليها دلالةٌ، أو قارنتها قرينةٌ دلَّت على إرادةِ العمومِ بها والاستغراقِ.

فيقال: هي وإن كانت آحاداً في آحاد القضايا، إلا أنها تواترٌ في أصلِ استعمالهم العموماتِ، واحتجاجِهم بها، فصارَ ذلك كشجاعةِ عليٍّ، وسخاءِ حاتِم، وفصاحةِ قُسٍّ، وما ورد في جُزئياتِ سِيَرِهم وآحادِ أخبارِهم آحادٌ، وأصلُ ذلك فيهم تواترٌ.

على أنَّ هذه الأحاديثَ متلقاةٌ بالقبولِ، فهي في حكمِ التواترِ؛ ولأنَّ ما نحنُ فيه ليس بأصلٍ قطعيٍّ حتى تُطلبَ له أدلةٌ قطعيةٌ، بخلافِ أصولِ الدياناتِ، ولهذا يسوغُ فيه الخلافُ، ولم نُفَسِّق مخالفنا فيها.

وأمَّا دعوى القرائنِ، فلو كانت لنُقلت، كما نُقِلَ أصلُ الصِّيغِ والألفاظِ، ولا يجوزُ الإخلالُ بالقرائنِ مع كونِ الألفاظِ تتغيرُ بها أحكامُها[2].

فصل

في دلائلِنا من غير الآي والأخبارِ

فمن ذلكَ: أنَّ أهلَ اللغةِ قد ثبت كونُهم حُكماءَ علماءَ، ودلَّ على ذلكَ ما نُقلَ عنهم وَظهرَ منهم من الأوضاعِ الحكيمةِ[3]، ومعلومٌ أنَّ العمومَ المستغرِقَ لجميعِ

---

(١) «السيرة النبوية» لابن هشام ٢/ ٩، «الإصابة» ٢/ ٤٥٧.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٤٩٦ - ٤٩٧.

(٣) في الأصل: «الحكية».

الجنسِ قد عُلِمَ وعُرِفَ، وبهم حاجةٌ إلى أن يضعوا له صيغةً، كما وضعوا لجميعِ المسمَّيات من الأسماءِ، وكما وضعوا للخبرِ والاستخبارِ والتمنّي، والترجِّي، والنداءِ، وجميعِ ما احتاجوا إليه، وضعوا له لفظاً يُنبىءُ عنه ويدلُّ عليه، ومعلومٌ شدةُ حاجتِهم إلى التعبيرِ عن الجموعِ والأعدادِ في أمرِ دينِهم ودنياهم، فكيفَ يُنسبونَ إلى الغفلةِ عن الوضعِ للعمومِ صيغةً تخصُّه؟ ولا لفظ أحقّ بذلكَ من الألفاظِ التي حصرناها، والصِّيغ التي سطَّرناها في صدرِ كتابِنا هذا[1]. فثبتَ أنها هي الموضوعةُ للعمومِ، المقتضيةُ للاستغراقِ والشمولِ.

فصل
في الأسئلة على هذه الطريقةِ

[٢/ ٧٧] فمنها: أنَّ هذا إثباتُ لغةٍ باستدلالٍ، وليس للغةِ طريقٌ سوى النقلِ، ولا نقلَ يعطي ما ذكرتم. وفي طريقتكم هذه سَوْرَة[2] على العرب، وإيجابٌ عليهم أن يضعوا، وما وضعوا، وليسَ ذلكَ بواجبٍ عليهم، ولاهم معصومون[3] في الوضعِ، بحيثُ لا يخلون بما ينبغي منه.

ومنها: أنهم قد وضعوا ألفاظاً كثيرةً صالحةً له، وتأكيداتٍ تنبىءُ عنه، ودلائلَ أحوالٍ تدُلُّ على الألفاظِ الصالحة بأنَّ المرادَ بها العمومُ. وفي ذلكَ غنىً عن الوضعِ المقتضي للعمومِ.

ومنها: أنَّهم قد أغفلوا أشياء، فلا نَأمنُ أن يكونَ هذا من جملةِ ما أغفلوه. فمن ذلكَ؛ أنّهم وضعوا للفعلِ الماضي: ضربَ، وللمستقبلِ: يضربُ وسيضربُ، ولم يضعوا

---

(١) انظر ما تقدم في ١/ ٣٥.

(٢) في الأصل: «مسورة»، ولم يتضح معناها، ولعل المثبت هو الصواب، والسَّورة: السطوة، يقال: سورة السلطان: سطوته واعتداؤه. «اللسان»: (سور).

(٣) في الأصل: «معصومين».

للحالِ اسماً يعبَّر به عنها.

وكذلكَ الطعومُ والأرايح[1]، لم يضعوا لكُلِّ طعمٍ ولا لكلِّ ريح اسماً.

فصل

في الأجوبةِ على الأسئلةِ

فمنها: أن يقالَ: ليس إثبات لغةٍ إلا بالنقلِ، لكنا دللنا على أنَّ المنقولَ من ألفاظِ[2] العموم هو الموضوعُ؛ ولأنَّ القرائنَ ودلائلَ الأحوالِ[3] إنما تكونُ فيما بيننا، فأمَّا اللهُ سبحانَه؛ فلا دلائلَ أحوالٍ ولا قرائنَ بيننَا وبينَه تدلُّ على العمومِ من اللفظ الصالحِ له.

ومنها: أنَّ دعواهم: ما وُضِعَ من التأكيداتِ الدالّةِ على العمومِ، فالتأكيداتُ من أدلّ الدلائلِ[4] لنا على أنَّ المؤكّد موضوعٌ يقتضي [العموم][5]؛ لأنَّ التأكيدَ إنما يحكي[6] المؤكَّد، فأما أن يجددَ التأكيدُ اقتضاءً لم يكن في اللفظ، فلا.

فقوله تعالى: ﴿فَسجدَ الملائِكَةُ﴾، لو لم يُعطِ العمومَ، لما كان في قوله: ﴿كلُّهم أجْمعون﴾ [الحجر: ٣٠] ما يعطي[7]، وإن كان الأوّل غير مُقتضٍ؛ فالثاني مثلُه، لم يبقَ

---

(١) في «اللسان»: (روح): وجمع الريح أرواح، وأراويح جمع الجمع، وقد حكيت: أرياح وأرايح، وكلاهما شاذ.

(٢) في الأصل: «الألفاظ».

(٣) في الأصل: «الأقوال».

(٤) في الأصل: «الدليل».

(٥) زيادة يستقيم بها السياق.

(٦) هكذا في الأصل، وفي «التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٤: «لأن التأكيد لا يدل إلاّ على ما دلَّ عليه المؤكَّد».

(٧) انظر «إعراب القرآن» للنحاس ٢/ ١٩٤، و٧/ ١٥٨.

إلا أنَّ الـوضع حاصلٌ في الجميعِ، وإنما أُكِّـدَ الأوَّلُ بـالثاني، والثـاني بالثـالثِ، وليس شيءٌ من قـرينةٍ تقترن بـالصيغ التي نقـول: إنها موضـوعـة، إلا وفي الصيغة مـا يغني عنها.

ومنها: أنَّ دعـواهم أنَّهم أغفلوا أشيـاءَ، فليس كذاكَ، بل دقَّقـوا في النوعِ الـذي ظنَّ المخالفُ أنَّهم أغفلوه، حتى قالوا: حـامضٌ وحُلوٌ. ولما تركَّبَ بينهما: مُزٌّ. فوضعوا لما تركَّبَ بين حلاوةٍ وحموضـةٍ اسماً، لكن قنعوا في بعض الأرايحِ والطُّعومِ بـالإضافةِ، والإضـافةُ كـافيةٌ، فإنَّ اللهَ سبحـانَـه سمَّى نفسَه بأسماءَ مشتقـةٍ من أفعـالِه؛ كخـالقٍ ورازقٍ، ومن صفـاتِــه؛ كعـالمٍ وقـادرٍ، ومن أسمائِه مــا هي إضـافـةٌ كقــولـهِ: ﴿ذو العرش﴾[1] و﴿الطَّـوْلِ﴾[2]، وفي بعض الكتبِ: أنـا اللهُ ذو بَكَّـة[3]، فـالإضـافـاتُ مسمَّياتٌ، فقـالوا للجنسِ: حلـوٌّ، فشملوا به طعم العسلِ والـرُّطبِ، وقالـوا: رائحةٌ ذكيَّةٌ. فعمّوا بها ريحَ العودِ والكافورِ، ثم خَصصوا الرائحةَ بمحلِّها، والطَّعمَ بمحلِّه،

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿رفيعُ الـدرجاتِ ذو العرشِ﴾، سورة غافر، الآيـة ١٥، وفي قوله تعالى: ﴿ذو العرش المجيد﴾، سورة البروج، الآية ١٥.

(٢) وذلك في قوله تعـالى: ﴿غافر الذنب وقابل التـوب شديد العقاب ذي الطول﴾، سـورة غافر، الآية ٣.

(٣) أخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٩٢١٩)، عن الزهـري: «بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم ثـلاثـة صفـوح، في كل صفح منهـا كتاب، في الصفـح الأول: أنا الله ذو بكـة، صنعتهـا يـوم صنعت الشمس والقمر، وحففتهـا بسبعة أمـلاك حنفاء، وباركـت لأهلها في اللحم واللبن، ومكتـوب في الصفح الثــاني: أنـا الله ذو بكـة، خلقت الـرحـم، وشققتُ لها من اسمي، من وصلها وصلته، ومن قطعها بَتَتُّهُ. وفي الصفح الثالث: أنا الله، خلقت الخير والشر، فطوبى لمن كان الخير على يده، وويل لمن كان الشر على يده».

وأخرج نحوه عن مجاهد (٩٢٢٠) و(٩٢٢١).

وهو في «المطالب العالية» ١/ ٣٣٥، و«جامـع الأحاديث القدسية» ١/ ٣٧٣، و«أخبار مكة» للأزرقي ١/ ٧٨، و«البداية والنهاية» ٢/ ٣٢٧.

فقالوا: حلاوةُ العسلِ، وحلاوةُ الرطبِ، وريحُ الكافورِ، وريحُ المسكِ. فما أغفلوا ولا أهملوا. [٢/ ٧٨]

وعندكم أنَّهم لم يضعوا صيغةً للعموم، بل صارَ للعموم ما قرنوا به قرينةً، أو دلَّت عليه دلالةُ حالٍ، والعمومُ أصلٌ من الأُصولِ، والأسماءُ المفردةُ دونَه، فلا يُظَن بهم أنهم وضعوا للجزئيِّ وأغفلوا الكُليَّ، وفي اسمِ الجنسِ من المطعومِ ما أغفلوه، بل وضعوا له اسم إضافةٍ إلى محلِّه، وهو أحدُ أقسام الأوضاعِ والأسماءِ الدالة على المسمّياتِ، ولأنَّ الأرايحَ كثُرت واختلفت، فجازَ أن يعتمدوا فيها على الإضافةِ إلى محلِّها، والعموم أصلٌ، فلا حاجة بهم إلى إغفالِه، ثم إنَّ ها هنا صيغٌ تشهدُ بأنها موضوعةٌ للعمومِ، فلا نعطِّلُها ونحوجُها إلى قرائنَ ودلائلِ أحوال.

فصل

ومن الدلائل المشاهَدة لمذهبِنا: أنّا وجدنا أهل اللغة قد وضعوا للواحدِ لفظاً يخصُّه، وللاثنينِ لفظاً يخصُّها؛ وهي التثنيةُ، وللجمعِ لفظاً يخصُّه، فقالوا: رجلٌ، ورجلانِ، ورجالٌ. كما وضعوا للأعيان المختلفةِ في الصُّورِ ألفاظاً تخصّها، فقالوا: أتانٌ، وفرسٌ، وحمارٌ، وما وضعوا هذه الأسماءَ الخاصةَ إلا للفرقِ والتمييز بين المسمَّيات، فلو كانَ لفظُ الجمعِ محتملاً للاثنين، لما كان للوضع معنىً.

ومن وجهٍ آخرَ؛ وهو أنَّهم لما لم يُغفلوا اسمَ التوحيدِ والتثنيةِ والجمعِ، فلا يجوزُ أن يُغفلوا اسماً يضعونه للشمولِ والعمومِ الجامعِ للجنسِ الذي تحتَه العدد[1] المخصوص.

قالوا: ليسَ في لفظِ الواحدِ والاثنينِ، والفرس والحمارِ ما يخلطُ التأحيدَ بالتثنيةِ، ولا النَّهاقَ بالصَّهَّال، وفي الجمعِ نوعُ شركةٍ ظاهرةٍ، وهو[2] أنه يقعُ على الأقل والأكثرِ

(١) في الأصل: «للعدد».

(٢) مكررة في الأصل.

إلى غيرِ غـايـةٍ، فإنَّ قـولَنا: رجـالٌ. يقعُ على ألفٍ، لـو فُسِّرَ بها، كما يقعُ على ثـلاثـةٍ، فجاءت الشركةُ في الجمعِ، فصار كسائر الأسماءِ المشتَركةِ.

فيقال: لنا مُتيَقَّنٌ أقل؛ وهـو الثلاثة، فلا توقُّعَ للشَّركـةِ إلا في محلِّ الاشتباهِ، وهو ما زادَ على الثـلاثةِ، كما يعطـي الحمارُ والشجاعُ حقيقتَـه عند الإطـلاقِ، فيُتركُ المجازُ والاتساعُ لما تقومُ عليه الدلالةُ لنقلِه عما وُضِعَ له.

فصل

ومن دلائلنا: أنَّا أجمعنـا و إياهم على أنَّ الاستثناءَ حُبسَ دخولُـه عل هذهِ الصيغِ الموضوعةِ عنـدنا للعموم، فقالت العربُ: جـاء بنو تميمٍ إلا زيداً[1]، ومن دخل داري فأكـرِمْهُ إلا المجـرمَ، وأعطِ فقراءَ بني تميم إلا الجبنـاءَ، واذبَحْ إبلي إلا العجافَ. وهـذا يدُلّ على أنَّ الصيغَـة موضوعةٌ للعمـومِ؛ لأنَّ الاستثناء إنما يُخرجُ ما لـولاه لدخلَ تحتَ اللفظِ.

يـوضِّحُ ذلكَ في الأعـدادِ قـولُهم: لهم عليَّ عشرةُ دراهمَ إلا درهماً[2]. فيكـونُ بالاستثنـاءِ إقرارٌ بتسعـةٍ، ولولاه لدخلَ العـاشرُ، فإذا بانَ بدخـولِ الاستثناءِ أنّـه لولاهُ لكانَ داخلاً شاملاً؛ عُلمَ بذلكَ أنه مع عدمِ الاستثناءِ موضوعٌ للشمولِ والعمومِ. [٢/ ٧٩]

والذي يكشفُ عـن هذا: أنَّ الاستثناءَ لم يحسُن من غيرِ الجنـسِ لما لم يكن داخلاً تحتَ عمـومِ اللفظِ، فـاستقبحَ أن تقـولَ: رأيتُ النـاسَ إلا حماراً. فلمّا حسُنَ أن يخرجَ بـالاستثنـاءِ كلُّ اسمٍ من الجنسِ المذكـورِ في الصِّيغـة؛ عُلِمَ أنَّ الصيغـةَ شملت، وأنَّ الجنسَ بآحادِه دخلَ، فَحَسُنَ الاستثناءُ لمكانِ اقتضاءِ دخولِه[3].

---

(١) في الأصل: «زيد».

(٢) في الأصل: «درهم».

(٣) انظر «التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٢٠ - ٢٢.

فصل
فيما وجَّهوهُ على هذهِ الدلالةِ

فقالـوا: ولِمَ قَصرتم الاستثناءَ على ذلـكَ؟ وما أنكرتـم أن يكونَ تسلطٌ لـلاستثناءِ على هذهِ الجملـةِ، لصلاحيتها للعمـومِ دون اقتضائها، ونحنُ لا نمنعُ أنها بـالإطلاقِ صالحةٌ، وإنما نمنعُ أن تكـونَ تقتضي العمومَ، وليس فيما ذكـرتم من الاستثناءِ مـا يَدُلُّ على أكثرَ من الصلاحيةِ.

فيقـالُ: هـذا غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ الاستثنـاءَ لا يُخرِجُ إلا مــا اقتضـاه اللفظُ؛ لأنـه مأخوذٌ من قولِهم: ثنيتُ عِنـانَ فَرسي. إذا صَرفه. وقيل: إنه مأخـوذ من تثنية خبرٍ بعد خَبر، فإنَّ قـولَه سبحـانه: ﴿لنُنَجينَّهُ وأهلـه﴾ [العنكبـوت: ٣٢]، خبرٌ بنجاةِ لـوطٍ، [وقوله:][1] ﴿إلا امرأتَـه﴾ خبرٌ بإهـلاكها، وأيُّهما كان اقتضى دخـولَ المستثنى في[2] اللَّفظ حتى يصرفه عنه في قولِ بعضِهم، فيثني الخبرَ بعد الخبرِ في قولِ البعضِ. ولأنَّه لـو كـان حَسُنَ الاستثنـاءُ، لجواز أن يكـونَ داخـلاً في اللفـظ، لـوجَب أن يصحَّ من النكراتِ، كما يصحُّ مـن المعارِف المقتضيَةِ للجنسِ، فلمَّا لم يحسُـن ذلكَ في النكراتِ، بَطلَ ما ذكروه[3].

فصل
في دلالةٍ لنا أيضاً

هي[4]: أنَّه لو قال لـرجل: من عندَكَ؟ حسُنَ أن يجيبَ بكلِّ واحدٍ من جنسِ العقلاءِ، حتى لو استوعبَ الجميعَ لكـان ذلكَ جواباً، ولو لم يكن اللفظُ عامَّـاً شاملاً لجميعِ الجنسِ،

---

(١) زيادة يستقيم بها السياق.

(٢) في الأصل: «من»، والمثبت أنسب لسياق العبارة.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٥٠٠.

(٤) في الأصل: «هو».

لما صار مُجيباً بكلٍّ واحدٍ من الجنسِ؛ لجوازِ أن يكونَ المسؤولُ عنه غيرَ الذي أجابَ به.

ألا ترى أنَّه لو أجابَه بواحدٍ من جنسِ البهائمِ لما كان مجيباً له، لمّا لم يك داخلاً تحت السؤال بحرف (مَن).

قالوا: إنما حَسُن ذلك؛ لأنَّ اللفظَ يَصلُحُ لكلِّ واحدٍ منهم[1] لا لأنَّ اللفظَ شاملٌ لهم من طريقِ الاقتضاءِ.

قيلَ: اللفظُ يصلحُ لما أجابَ به ولغيرِه، فيجبُ أن لا يصحَّ الجوابُ حتى نعلَم مرادَ السائلِ.

يدلُّ عليه: أنه لو قالَ: من دخلَ الدارَ فله درهمٌ، أو من ردَّ عبدي الآبقَ فله درهمٌ. يستحقُّ كلُّ من وجدَ ذلكَ منه العطاءَ، فدلَّ على أنَّ اللفظَ يقتضي الكلَّ.

ومن أدلتِنا: أنَّ للعمومِ تأكيداً، وللخصوص تأكيداً، وقد اتفقنا على أنَّ تأكيدَهما يختلفُ في أصل الوضعِ، لا بقصدٍ ولا إرادةٍ، لاختلافهما، فكذلكَ يجبُ أن يكونَ أصلُ المؤكَّدهين اللذين أحدُهما عامٌّ، والآخرُ خاصٌّ مختلفَينِ في أصلِ الوضعِ، لا بالقصدِ إلى ذلكَ، ولا بالإرادة له، وقد ثبتَ أنَّ في حقِّ التأكيدِ أن يكونَ كقول المؤكَّد [٢/ ٨٠] ومطابقاً لمعناه، ومتى لم يكن كذلكَ خرج عن كونِه تأكيداً.

والذي يوضحُ ذلكَ من المثالِ: أنَّ القائلَ لو قالَ: ضربتُ زيداً كلَّهم أجمعينَ أكْتَعين[2]، أو: أكرمتُ عَمْراً أجمعَين كلَّهم سائرهم. لم يكن قولاً صحيحاً في اللغةِ، و[كان][3] خارجاً عن قانونِها، ولا يجوزُ أن يقولَ: ضربتُ القومَ أو الرجالَ نفسَه أو عَينه. وإنما القولُ الجائزُ في ذلكَ، المسموعِ من أهلِ اللغةِ: ضربتُ زَيداً نفسَه،

---

(١) في الأصل: «منكم».

(٢) أكتعين: ردف لأجمعين، ولا تأتي إلاّ على إثرها، تقول: رأيت القوم أجمعين أكتعين، ورأيت المال جمعاً كتعاً، واشتريت هذه الدار جمعاء كتعاء. «اللسان»: (كتع).

(٣) في الأصل: «ولا»، والمثبت هو المناسب لاستقامة العبارة.

وضربتُ القومَ كلَّهم أجمعينَ، أو سائرَهم أكتَعينَ.

وإذا كان كذلك: ثبتَ أنَّ للعمومِ لفظاً يخصُّه، وللخصوصِ لفظاً يخصُّه، كما أنَّ للواحدِ لفظاً يخصُّه، وللاثنينِ لفظاً يخصهما، وللثلاثة لفظاً يخصُّها، فصارَ العمومُ والخصوصُ في الوضعِ كالأعدادِ من الآحادِ والتثنياتِ والجموعِ، لكلِّ قدرٍ منها لفظٌ يخصُّه[1].

فصل
فيما وجّهوه من الأسئلةِ على هذهِ الأدلة

فمنها: المنعُ من القاعدةِ[2]، وأنه قد يؤكَّد لا بما اقتضاه المؤكَّد.

من ذلك: قول القائل من العرب: كلُّ رجلٍ ضَربني ضربتُه، وسائرُ من أكرمني أكرمتُه. ولفظة سائرُ وكلُّ للجميعِ، وقوله: أكرمتُه، وضربتُه. إنما رجع إلى الواحد، ولا جَمع فيه أصلاً، فقد قوبلَ الجمعُ والعمومُ بالواحدِ، وأكَّدَ بما لا جَمْع فيه.

قال اللهُ سبحانَه تصديقاً لهذا في اللغةِ، ودليلاً على أنّه أصل فيها: ﴿وكُلَّ إنسانٍ أَلْزمناهُ طائرَه في عُنُقِه﴾ [الاسراء: ١٣]، ﴿كلُّ نفسٍ بما كسبت رهينةٌ﴾ [المدثر:٣٨]، ﴿كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وكُلّ صالحٌ للعمومِ عندنا، وموضوعٌ عندكم، وقد أُكِّد برجل، ونفس وإنسانٍ، وليس فيه جمعٌ رأساً، بل هو لفظٌ للواحدِ.

ومنها: أن قالوا: نُقِلت الدلالةُ على عكسِ ما أردتم، وأنها لما حَسُنَ أن يُعطفَ عليها أجمعين وأكتعين، عُلم أن كُلَّ وسائرَ لا يعطي ولا يقتضي الشمولَ والعمومَ، إذ

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٤٩٧، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٧-٢٠.

(٢) يعني أن التأكيد لا يكون إلاّ بما يكون به المؤكَّد وما يقتضيه.

لو كـانت تقتضي ذلكَ لما احتيجَ إلى ثانٍ[1] منها، وثالثٍ؛ لأنَّ كـلَّ صيغةٍ من هذهِ لا تُفيد إلا مـا أفادت الأولى، فهو كقولِ القـائلِ: رأيتُ ثلاثةَ أنفسٍ وواحـداً، أو واحداً وواحداً وواحـداً. لمّا كانت الثـلاثةُ موضـوعةً لا جَرمَ لم يحسُن أن تـؤكّد بما ذكـرنا من عطفِ الآحـادِ عليها، وكذلـكَ لو قـال القائلُ: أعطه عشرةَ دراهـم؛ تسعةً [ودرهماً، أو][2] ثمانيـةً ودرهمين. لم يكن ذلك مفيـداً؛ لاستغنائنـا بكـونِ الأوَّلِ مـوضوعـاً لهذا العددِ المخصوصِ.

ومنها: أن قالوا: استشهـادُكم بالتأكيدِ وألفاظِـه غفلةٌ منكم؛ لأنَّ الخلافَ في كُلِّ لفظٍ أوردتموه مؤكَّداً كـان أو مؤكِّداً، فلا يقتضي شيءٌ من ذلكَ الشمـولَ والعمومَ، بل هو صالحٌ، فَلمكانِ[3] الصلاحيةِ التي فيـه عُطف عليه ما يَصلحُ له، فـأمَّا الاقتضاءُ فإنما هو مجرَّد دعوى وزيادة على الصلاحية، ولا دلالةَ[4] لكم عليها، وإنما أرادَ عطفَ شيءٍ على شيءٍ ليبلغَ بذلكَ إلى غـايةٍ، هي العلمُ بأنَّ قصدَه الاستغراقُ، فيقـولُ: أكرمِ [٢/ ٨١] كُلَّ العلماءِ، فقيرَهم وغنيَّهم، شيخَهـم وشـابَّهم، قـاصيَهـم ودانيَهم، حتى ينتهيَ إلى الغايةِ، فيعلمَ المقولُ له أنَّ قصدَ المتكلِّم: عمومَهم وشمولَهم بالإكرامِ.

فصل
في الأجوبةِ لنا عن أسئلتهم

فأمَّا الأوّلُ: ومنعهُم أنَّ التأكيدَ لا يكونُ إلا بما يكون كـالمؤكَّد، وما يقتضيه. فغيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ الأمـرَ في ذلكَ أظهـرُ وأشهـرُ، فإنَّ القـائلَ من أهلِ اللغـةِ يقـولُ: دخلَ السلطـانُ نفســه. وإن كـان اسـمُ السلطـانِ لا يقعُ على غيرِه، ولا وُضعَ إلا للمسلَّطِ

---

(١) في الأصل: «ثالث».

(٢) زيادة يستقيم بها السياق.

(٣) في الأصل: «فلما كان».

(٤) في الأصل: «دالة».

بالحقِّ، لكن أكَّد الحقيقـةَ بالحقيقةِ، لما قد يُستعانُ في ذلكَ من المجازِ، وأنّـه قد يقالُ: دخلَ السلطـانُ البلـدَ. وإن كانَ الـداخلُ إليـه عسكـرُه أو رَحلُه وثَقَلُـه[1]، وكذلكَ قولُهم: قد سكنَ زيدٌ الدارَ الفلانيةَ. ويُـراد به نفسه، ويحسُنُ أن يقالَ: سكنها بنفسِه. دفعاً لتوهُّمِ الاستعـارةِ في ذلكَ، وأن يكونَ سكنها بمعنى أنه نَقل إليهـا رحله وأهلَه، وإن لم ينتقل بنفسِه، فهذا الأمرُ لا يجحدُه إلا مُكابرٌ أو جاهلٌ باللغةِ.

وأمَّا قولُهم: كُلُّ مَن أكرمني أكـرَمْتُه. ولم يقل: أكرمتهم؛ لأنَّ كُلّ هـا هنا دخلت بمعنى: أيّ النَّاسِ أكـرمني أكرمتُـه. والوحدةُ هـا هنا أبلغُ من الجمعِ؛ لأنَّ قـوله: كُلُّ مَن لفظةُ كُلّ معطـوفٌ عليها (مَن)، ومعطـوفٌ عليها: كل نفسٍ، وكل إنسـانٍ، فعاد التأحيدُ إلى التـأحيدِ، ولا يحسُنُ: كل نفسٍ بما كسبوا، وكُـلّ نفسٍ ذائقون الموت، وإن جـاز، فالتأحيـدُ أحسنُ مسـاغـاً، كقولـه: ﴿رهينـةٌ﴾ و﴿ذائقـةُ﴾، وأكرمتُـه إلى لفظِ الواحـدِ؛ لأنَّه أبلغُ؛ لأنَّ إكرامَ الـواحدِ من الكُلِّ مع دخـولِ الكُلِّ على الآحاد يعطي إكرامَ[2] الكُلِّ والآحادِ، وأن تكونَ كلُّ النفوسِ وآحادهـا رهينةً وذائقةً للموت، فصار المعنى: أيُّ النفوسِ كَسَبت؛ فهي رهينةٌ بكسبها، وأيُّ الرجال أكرمني أكرمته.

وأمَّا قولهم: إنَّ التأكيدَ يعطي ضدَّ ما أردتم، وإنه لو اقتضى اللفظُ الأوَّلُ العمومَ لما احتيجَ إلى الثـاني، ولما حَسُن عطفُه. فغلطٌ؛ لأنَّ التـأكيدَ إنما دخلَ لنفي التـوسُّعِ، والمجازِ، ولَّما كان أهلُ اللغةِ قد يتوسّعـونَ بالمجارِ فيقولون في حقِّ المُعْظَم: جاءني كلُّ بني تميم. والمرادُ: أكثرُهم، والمجازُ لا يـؤكَّد، أدخُلوا التأكيدَ لـدفعِ التجوُّزِ والتوسُّعِ، فقالوا: أجمعينَ، أكتعينَ، أبْصعين، حتى لا يبقى توهُّمٌ للمجازِ والتوسُّعِ، مثلُ قولهم: حمارٌ نهَّاق ذو أربع. يُزيلونَ بالتأكيدِ توهُّمَ الرجلِ البليدِ.

والذي يـدُلُّ على أنَّ التأكيدَ يعطي ما ذكـرنا: أنه لا يحسنُ أن نقـولَ: رأيتُ زيداً

---

(١) الثَّقَل: متاع المسافر وحشمه. «اللسان»: (ثقل).

(٢) في الأصل: «أكرم»، والمثبت أنسب للسياق.

غيره. ولا يقالُ: إلا نفسَه وعينَه؛ لأنَّ النفسَ والعينَ هي حقيقةُ زيدٍ.

ولا نُسَلِّمُ قولَهم: لا يحسُنُ تأكيدُ الأعدادِ. بل إذا قالَ ما يؤكدُ الأعدادَ حَسُنَ، قال الله تعالى: ﴿فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ وسَبعةٍ إذا رَجَعتم، تلك عشرَةٌ كاملةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿وواعدنا موسى ثلاثينَ ليلةً وأتْممناها بعَشْرٍ فتمَّ ميقاتُ ربِّه أربعينَ ليلةً﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فقد بان تجويزُ التأكيدِ في الأعداد؛ التفصيل بالجملةِ، [٢/ ٨٢] فكذلكَ يحسُنُ أن تُؤكَّدَ الجملةُ بالتفصيلِ، فإذا حَسُن أن يقالَ: عشرَةٌ وثلاثونَ: أربعون، وثلاثةٌ وسبعةٌ: عشرةٌ. عطفاً وتأكيداً، كذلكَ يحسُنُ أن يقالَ: عشرةٌ، ثمَّ يقال: ثمانيةٌ واثنان. قياساً كانَ -فنحنُ نقولُ به، وأنَّ اللغةَ تَثبتُ قياساً، وسنذكره في موضعه إن شاءَ الله[١] - أو استقراءً.

وأمَّا قولهم: إنَّ العطفَ للجمل المتساويةِ، وإنَّ المتساويةَ كلَّها مختلَفٌ فيها، غيرُ مقتضيةٍ[٢]، وإنما قصدوا بذلكَ بيانَ قصدِهم وأنَّه الشمولُ، فصارَ بذلكَ الاستقصاءِ[٣] مفيداً لا بنفسِ الصيغةِ. فغيرُ صحيحٍ؛ لأنَّه إذا كانَ كُلُّ لفظةٍ وصيغةٍ من هذهِ الألفاظِ والصيغِ لا تُفيدُ الشمولَ، لم يكن اجتماعها مفيداً، فصيغةُ كُل، وجميع، وسائر، وأجمعين، وأكتعين، كلُّ واحدةٍ منها لا تفيد عندكم، ولا تَقتضي العموم، فكيف يجلبُ اجتماعها علماً بالعمومِ؟ وهل هذا إلا بمثابةِ من قال: رأيتُ معظمَ بني تميم، أكثرَ بني تميم، أظهرَ بني تميم؟ لم يعطِ ذلكَ التكرارُ الجميعَ، بل البعضَ، لكن الأكثرَ فقط، فما أظهر التكرارُ تعميماً، حيثُ لم يكن في الصيغة الأولى والثانيةِ والثالثةِ تعميمٌ، فكيفَ يُدَّعى العلمُ بالعموم بتكرار: كل، وسائر، وجميع؟ وكلُّ صيغةٍ منه على حدِّها لا تعطي ذلكَ ولا تَقتضيه.

---

(١) سبق وذكر المصنف ذلك في الجزء الثاني الصفحة: ٣٦٤ و٣٩٧.

(٢) يعني أنها غير مقتضية للعموم.

(٣) في الأصل: «بالاستقصاء».

فصل

فيما استدلَّ به بعضُ من وافَقنا، وأخرجه مخرجَ الاستبعادِ لمذهبِ الخصمِ، وليسَ بالمعتمد، لكن في ذكرِه فائدةٌ ليُتحرَّز من الاعتمادِ عليه.

فمن ذلك: قولُهم: إذا كان الباري قد كلَّفنا أمراً وحُكماً يشملُ الجنسَ ويستغرقُ الطبقَةَ، ولم يكن قد وَضعَ للعموم صيغةً ترد في كتابه ولا على لسانِ رسوله ﷺ، والباري ليس بعاجزٍ عن أن يضعَ لذلك صيغةً نعقلُ بها ذلك، فلا وجهَ لذلك، فلم يبق إلا أنه قد وَضعَ لذلكَ صيغةً تقتضيه، كما كلَّف أحكاماً تعمُّ الجنسَ وتستغرقُ الطبَقةَ[1].

ومن ذلكَ: ما قالوا: أليسَ جبريلُ سمِعَ ألفاظاً صالحةً للعموم، ونزلَ بها على الرسولِ ﷺ، فبماذا علِمَ؟

وجوابُ القومِ عن هذا سهلُ المتناوَل؛ لأنهم يقولون: إنَّ مثلَ هذا لا يمنعُ كونَ الصيغِ صالحةً غيرَ مقتضية، وإنَّ الاعتماد في حصول العموم بها ما يتبعها من قرائنِ الألفاظِ، ورمزِ اللِّحاظِ، ودَلائلِ الأحوالِ، وشواهدِ الأقوالِ التي تجعلُ الألفاظَ كالنصوصِ بارتفاعِ الاحتمالِ، ولو جازَ أن يكونَ هذا رافعاً للاحتمال، جالباً للاقتضاء في هذه الألفاظِ؛ لكانت الصيغُ المشتركةُ، كالقرءِ والشَّفقِ، لا يجوزُ أن تردَ ويجعلَ نفي تجويزِ ورودِها هذه الدلالة.

فيقالُ: إذا كانت الصيغةُ مُترددة[2] بينَ الأحكامِ، أو الأعيانِ، أو الأوقاتِ المختلِفةِ بل المتضادَّةِ، فكيفَ يكون ترجيحُ بعض[3] محتملاتِها؟ فلمَّا جازَ ورودُها، وكانَ الاعتمادُ في ترجيحها إلى بعضِ محتملاتها على القرائنِ لها ودلائلِ الأحوال

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٠٦.

(٢) في الأصل: «المتردد».

(٣) في الأصل: «بعضها».

المرجِّحة لأحدِ محتملاتها، كـذلكَ هذه الصيَّغ. وأكثرُ من هـذا المتشابـهُ الذي أوهمَ التشبيهَ، وبعضُه الاختلافَ والمناقضَـة، وأحالَ سبحانه في ذلكَ على عِلمِ المتأوِّلين أو تسليمِ المُحكِمين[1].

[٢/ ٨٣] وأمَّا مـا يَسمعه جبريلُ من الـوحي، فإنَّ اللهَ سبحانَـه يضعُ في نفسِه[2] ما يعملُ عملَ القرائنِ في حقِّنا ودلائلِ الأحوالِ.

فـالمعتمِدُ على مثلِ هـذهِ الطـرقِ سريعُ الانقطاعِ؛ لأنَّـه كـالمعوِّلِ في دليلِـه على استعظامِ خَصْمِه طريقاً يوضِّحـه ليحصلَ فهمُ العمومِ والشمولِ، فإذا أوضَح طريقاً صالحاً لتفهيمـهِ ذلكَ، انقطعَ الكلامُ وصارَ كقائلٍ يقـولُ لغيرِه: من أينَ علمتَ كذا؟ فإذا قالَ له: من طريقِ كذا. وذكرَ جهةً صالحةً لحصولِ العلمِ، سقَطَ الكلامُ.

فينبغي للعاقلِ أن يتوقّى مثلَ هذه الطرقِ، فإنَّ مصرعها وَخيم، وانقطاعَ المعتمدِ عليها سريعٌ.

وكما ينبغي للمصنِّف أن يُرشدَ إلى الأدلَّةِ النافعةِ، ينبغي أن يُحذِّرَ من هذه الطرقِ المضرَّة، ليقعَ بتصنيفه تمامُ النَّفع إن شاءَ الله.

---

(١) يعني قـولــه تعـالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأُخر متشابهات فأمـا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعـون ما تشـابه منه ابتغـاء الفتنة وابتغاء تأويلـه وما يعلم تأويله إلاّ الله والـراسخون في العلم يقولـون آمنا به كلٌ من عنـد ربنا وما يذكـر إلاّ أولوا الألباب﴾، [آل عمران: ٧].

(٢) أي: في نفس النبي ﷺ.

فصل

يجمع أدلّةَ المخالف في هذا الفصل[1]

فمنها قولُهم: لو كـانَ للعمومِ صيغـةٌ موضـوعةٌ تَقتضيـه، لم يخلُ أن تكون ثـابتةً بدليلِ العقلِ أو النقلِ، والعقلُ؛ فلا مجالَ له في إثبـاتِ اللغاتِ، والنقل؛ فلا يخلو من آحادٍ، ولا تَصلـحُ لإثباتِ هذا الأصـلِ؛ لأنها توجبُ الظنَّ، وهـذه الأصولُ طـريقُها القطعُ، أو يكون النقلُ تواتَـرَ؛ فيجبُ أن يشيعَ خبرُه ويستبينَ أمرُه، حتى يكونَ العلمُ القطعيُّ به حاصلاً، والاتفاق عليه واقعاً، فلمّا بطلت[2] دعوى وضعِ صيغةٍ للعمومِ، إذ لم يبقَ لها طريقٌ تثبتُ بـه، فيقالُ: هذا ينقلبُ عليكم في إثبـاتِكم الاشتراكَ في هذهِ الصيغِ والألفاظِ بين الخصوصِ والعموم.

قلنا: لا تجدون[3] عنه انفكـاكاً؛ لأنـه لا يخلو ثبـوتُ الاشتراكِ فيها عنـدكم أن يكونَ عقلاً، ولا مدخلَ لأدلةِ العقلِ فيما هذا سبيلُه من الوضعِ، أو نقلاً؛ فلا يخلو أن يكونَ تواتـراً قطعياً، فكانَ يجبُ أن نشتركَ وإياكم في علمِـه، ويشيعَ خبرهُ شياعَ جميع ما نُقِلَ تواتراً، وإن كان آحاداً، فالآحادُ لا يثبت بها ما طريقهُ العلمُ.

على أننا أثبتنـاه بنقلٍ يجري مجرى التواتر، وهـو ما ذكرنـاه من النقلِ الذي رضيتم إثباتَه للصلاحية، وتَنكَّبتم منه الوضعَ والاقتضاءَ، وعَقَلنا نحنُ منه الوضعَ والاقتضاءَ بما أغْنانا ذِكره عن[4] الإعادة[5].

---

(١) تنظر هذه الأدلة في «التمهيـد» لأبي الخطاب ٢/ ٢٦ - ٤٤، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٠٩ - ١١٢، و«شرح مختصر الـروضـة» ٢/ ٤٨٣ - ٤٨٤، و«الفصـول في الأصـول» للجصَّـاص ١/ ٩٩، و«المستصفى» ٢/ ٣٤، ٣٦، ٤٥ - ٤٨.

(٢) في الأصل: «بطل».

(٣) تحرفت في الأصل إلى: «تحذرون».

(٤) في الأصل: «من».

(٥) انظر ما تقدم في الصفحة ٣٢٠ وما بعدها.

وقد تكرَّرَ طلبُكم في هـذا التواترِ الذي يـزيلُ الشكَّ ويقطعُ الخلافَ، وليس هذا من أُصول الدينِ بشيءٍ، إذ لو كان[1] مما لا يثبتُ إلا بالأدلةِ القطعية، لما سوَّغ الفقهاءُ بإجماعهم الخلافَ فيـه، كما لم يسـوِّغـوه في أصـول الـديـانـات، ولكفّـروا مخالفَهم أو فسَّقوه، كما اعتمدوا في أصولِ الديانات.

فصل
في شبههم

فمنها: أن قـالوا: إنَّ هذه الألفـاظَ والصيغَ تردُ والمرادُ بها الكُـلّ، وتردُ والمرادُ بها البعضُ، فإذا جاءت مطلَقـة بغيرِ دلالةٍ ترجِّحهـا، ولا قرينةٍ تقرنها إلى أحـدِ الأمرين، بقيت على التردُّدِ؛ فلا تقتضي أمراً معيَّناً؛ فوجبَ الـوقفُ، فإنَّ حَمْلَها على أحدِ محمليها بغير دلالةٍ حَزْرٌ وتَخْمين. وبمثلِ هذا لا تثبت الأحكامُ، ولا تُشغلُ الذِّمَم، وما صارت إلا بمثابة الأسماءِ المشتركَة، مثل: جَون، ولَون، وقرء، وعَين، وشَفق، لا يحملُ على أحدِ محتملاته: البياضِ أو الحمرةِ، أو الطهـر أو الدَّمِ، إلا بدلالةٍ، ولا مذهبَ في ذلكَ قبل ورودِ الدلالةِ أو مُصاحَبةِ القرينةِ إلا الوقفُ، كذلك ها هنا. [٢/ ٨٤]

فيقــال: ليسَ إذا حصلَ الاستعمالُ فيهما يمنعُ من كــونِ الإطــلاق ينصرف إلى أحدِهما، لكونه حقيقةً فيـه دونَ الآخرِ، كالبحرِ، والحمارِ، والجوادِ والشُّجاعِ، فيستعملُ في غيرِ الماءِ الكثيرِ والـرجلِ العـالمِ أو الكـريمِ، والحمارِ في النَّهَّـاق والـرجلِ البليـدِ، والشجاع في الحيَّة والـرجل المُقدِم على الحرب، وصيغُ[2] العمومِ تُستعملُ في البعضِ مجازاً، بدليلٍ، وتنصرفُ إلى الأصولِ الموضوعةِ لها والاستغراقِ والشمولِ.

والجوابُ عن المشتركِ: أنه لم يوضع لأحـدِ تلكَ الأشياءِ بعينه، والكلُّ، والجميعُ،

---

(١) في الأصل: «كانت».

(٢) في الأصل: «صيغ».

وسائرُ، وأنَّى[1] موضوع للاشتمال والاستغراق، ولهذا لو قال له: اذبَح كلَّ غَنمي. حسُنَ شروعُه في الذَّبح ماراً في استئصالها بالذبحِ، إلا أن تقومَ دلالةُ النَّهي، ولا يَحْسُن لمن قيل له: اصبغ ثوبي لوناً. أن يشرعَ في صبغهِ أسودَ إلى أن يُنْهى، فهل يقفُ حتى يُبيِّن له أيَّ الألوانِ أراد؟!

قال بعضُ الأئمةِ في النظرِ: هذا الجوابُ غيرُ صحيح؛ لأنَّ المجازَ إنما يُستعملُ فيما يقربُ من الحقيقةِ بنوعٍ من صفاتِ الحقيقةِ يُقرِّبه إليها، كالبلادةِ في الحمارِ، والفيضِ في الكريمِ، والعالمِ يقرِّبه من البحرِ، وعلى ذلك في جميع الاستعارات.

فأمَّا استعارةُ الضدِّ والتجوُّزِ به، فلا؛ ألا ترى أنهم لا يستعيرون للبخيلِ بحراً؛ لأنه إلى جانبِ الجمودِ، واليُبسِ، وهي ضد الرطوبة والفَيضِ والذَّوبِ، ولا يستعملُ الحمارُ للفَطِن الذكيِّ؛ لأنه على ضدِّ البليدِ.

قال: ومن وجْهٍ آخرَ: وهو أنه لا يصحُّ على مذهبِ من يقولُ: إنَّ المخصوصَ من العمومِ يَبقى ما بقي منه حقيقةً، ولا يكونُ مجازاً، فلا ينطبقُ الجوابُ على ما أشارَ إليه من أسماءِ الحقائقِ إذا انتقلت إلى المجازِ بدلالةٍ.

فيقال: إنَّ دعواكَ أنَّ العربَ لا تستعملُ الاستعارةَ في الضدِّ لا تصحُّ، فإنها قد سمَّت الضريرَ: بَصيراً[2]، واللسيعَ: سليماً[3]، والمَخوفَ من الطرقِ: مفازةً، وهذا

---

(١) في الأصل: «أن»، ولعل المثبت هو الصواب، فأنى: صيغة من صيغ العموم، وهي تفيد عموم الأحوال. انظر «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافي، تحقيق أحمد الختم عبدالله. صفحة: ٣١١.

(٢) وورد هذا الاستعمال في حديث رسول الله ﷺ أنه قال: «اذهبوا بنا إلى بني واقف نعود ذلك البصير» وكان محجوب البصر. أخرجه البزار (١٩٢٠)، والطبراني في «الكبير» (١٥٣٤)، والبيهقي في «السنن» ١٠/ ٢٠٠، والطحاوي «شرح مشكل الآثار» (٤٣٥٦).

ولقد بيَّن الطحاوي سبب تسمية الأعمى بالبصير، فقال: إنَّ الأعمى قد يقال له: بصير، لبصره بقلبِه ما يبصر به، وإن كان محجوب البصر. «شرح مشكل الآثار» ١١/ ١٤٦.

(٣) وشاهد ذلك ما ورد في حديث أبي سعيد الخدري قال: «كنّا في مسير لنا، فنزلنا فجاءت جاريةٌ=

استعمالُ الاسمِ في ضدِّ ما وضعَ له.

وإن قال قائلٌ: إنَّ الباقـي من العمومِ حقيقةٌ، فلا نلزمه؛ لأنَّ الصيغـةَ موضوعةٌ للاستغراقِ في أصلِ الوضعِ، وما تحتَ الاستغـراق في كُلِّ لفظٍ شاملٍ لاثنين فصاعداً من الجنسِ، فهي عمـومٌ في ذلـكَ القـدرِ؛ لأنها لم تُصرف إلى غيرِ مـا وُضعت لـه؛ لأنَّ الشمولَ للكـلِّ، والشمول للجملة التي تحت الكُـلّ ليست غيراً ولا خلافـاً، بخلافِ صيغةِ الحمارِ، إذا أريـد بها: الرجلُ البليدُ، فإنها مـوضوعةٌ للنَّهَّـاقِ في الأصلِ، والبليدُ غيرُ النَّهَّاقِ.

فصل

ومن شبهاتِهم: أنَّ استعمالَ هذه الصيغِ في البعضِ أكثرُ من استعمالِها في الكُلِّ.

يقـول القـائلُ: جمعَ الأميرُ التجـارَ، وحشر الصنَّـاعَ، وغسلتُ ثيـابي، وأسرجتُ دوابِّي، وتصـدقتُ بمالي أو بـدراهمي، وصرمتُ نَخلي، وجـاءني بنـو تميم. وكلُّ ذلكَ مستعملٌ في البعـضِ، وقلَّ أن يستعمـلَ في الكُلِّ، ومُحالٌ أن يكـونَ اللفـظُ للكُلِّ وموضـوعاً لـلاستغراق، ثـم يكـون استعماله في المجازِ أكثـر، كالحمارِ والبحـرِ والأسَدِ والشجاعِ، لما كـانت حقائقَ أصليـةً كان استعمالُها فيما وضعت لـه أكثرَ من استعمالها [٢/ ٨٥] فيما استعيرت له.

فيقال في [١] جوابهم: إنَّ كثرةَ الاستعمالِ لا تدلُّ على الحقيقـة، وقِلَّتَه لا تدلُّ على المجاز، بـدليلِ أنَّ[٢] الاستعمال لاسمِ الغـائطِ، والعَـذِرَةِ، والراويـةِ، والشُّجـاعِ، ثم

= فقـالت: إنَّ سيـد الحيِّ سليمٌ، وإنَّ نفرنـا غُيَّب، فهل منكم من راق..» الحديـث، أخرجـه البخاري (٥٠٠٧)، ومسلم (٢٢٠١).

وسليم هنـا بمعنى: لسيع، وسمي سليماً؛ لأنه مُسْلَـمٌ لما به، أو أُسْلِمَ لما بـه. «لسان العـرب»: (سلم).

(١) في الأصل: «من».

(٢) هكذا في الأصل، ولعل حذفها أولى لاستقامة العبارة.

الغائط والعـذرة تُستعملان في الخارج من الإنسـان، والراويـة تستعمل في المزادة، أو الحيـوانِ الحامل لها، والشُّجـاع في الرجل المقـدامِ، وإن كـان ذلك مـوضوعـاً لغيرِه؛ فـالغـائطُ للمطمئنِ من الأرضِ، والعَـذرةُ لفِنـاءِ البيت، والشجـاع للحيّـة المخصوص[1].

وكثـرة الاستعمال أمـرٌ تَجدَّدَ، فـلا يُخرِجُ الـوضعَ عن أصلـه، كما يكثـرُ استعمالُ الفلـوسِ في بعضِ البـلادِ، والأخْبـازِ والإبـرِ يسم والأقْطـان، ولا تَخرجُ الـدراهمُ والدنانيرُ عن كونِها أثمانَ الأشياءِ. ويُكثر أهل البوادي أكلَ الهَبيدِ[2] والعِلْهِزِ[3]، وإن كان الطعامُ إذا أُطلقَ ينصرفُ إلى غيرِ ذلكَ من الأطعمةِ الموضوعةِ في الأصلِ للطّعمِ.

فصل

ومن شُبَهِهم: قـولهم: أجمعَ[4] القـائلـونَ بـالعمـوم، والـذاكـرونَ لـه على حُسنِ الاستفهـام عن مُراد الـلافظِ بهذهِ الصيغِ والألفـاظِ: مـا الذي أردتَ بقـولك: اصرِمِ النخلَ، واذبح الغنَم، وأكـرِم من زارنا، واضرِبْ من عَصـانا، وتصـدَّق[5] بدراهِمنـا؟ وهل أردتَ العمـومَ واستغـراقَ كُلِّ النخيلِ، وذبحَ جميعِ الشيـاهِ حتـى لا يبقى منهـا واحدة؟ أم أردتَ البعضَ أو الأكثـرَ؟ ولو كـان ذلك موضـوعاً لـلاستغراقِ لما حسُنَ الاستفهامُ.

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) الهبيد: هو الحنظل أو حَبّه، كانت العرب تتخـذ منه طعاماً عند الضرورة، تأخذ حبَّ الحنظل وهو يـابس، وتجعله في مـوضع وتصبُّ عليه الماء وتـدلكه، ثمَّ تصب عنـه الماء، وتفعل ذلك أياماً حتى تذهب مرارته ثم يدقُّ ويُطبخ. «اللسان»: (هبد).

(٣) العِلْهِـز: وبرٌ يُخلـط بدمـاء الحَلَم، كـانت العـرب في الجاهلية تـأكله في الجدب. «اللسـان»: (علهز).

(٤) في الأصل: «الجميع» والمثبت أنسب للسياق.

(٥) تحرفت في الأصل إلى : «صدق».

ألا ترى أن صيغ الأسماء للأجناس لما كانت موضوعة لأعيانٍ مخصوصة لم يحسُن فيها الاستفهامُ، فلو قالَ: اذبح غَنَمي، واصرِم نَخلي، وتصدَّق بدارهمي. فقال: فهل تريدُ بالغنم الإبلَ، وبالنخيل الكرومَ، وبالدراهمِ الزعفرانَ؟ لَمَّا كانَ موضوعاً لتلكَ الأعيانه لم يحسُن الاستفهامُ فيه.

فيقالُ في جوابِهم عن ذلكَ: إن جوازَ الاستفهامِ لايقف على غيرِ الموضوعِ، بل يحسُنُ أيضاً في الموضوعِ حقيقةً[1]، لينفيَ باستفهامِه ما يعتري اللفظَ من التجوّز والاتساعِ والاستعارةِ، ألا تراه لو قال: دخلَ السلطانُ البلدَ. حسُنَ أن يقولَ: نفسُه أم عسكَرُه؟ وإذا قال: رأيتهُ[2] مُقبلاً. حَسُن أن يقول: عَيْنه أو موكبَه؟ وإذا قالَ: ناطحتُ جبلاً، ولقيتُ بحراً، ورأيتُ حماراً. حَسُن أن يُستعلمَ: أمتَجوِّزٌ هو أم مُحقِّق؟ فيقالُ: خاصمتَ رجلاً عظيماً، ولقيتَ رجلاً كريماً، ورأيتَ رجلاً بليداً، أم نطحَك جَبَلٌ من حَجر، ولقيتَ ماءً غزيراً، ورأيتَ حيواناً نَهّاقاً؟

وإذا كان الاستفهامُ موضوعاً لزوال الالتباسِ، والإلباسُ حاصلٌ من حيثُ دَخَلَ الكلامَ التوسُّعُ والمجازُ؛ لم يبقَ في الاستفهام دِلالةٌ على أنَّ العمومَ لا صيغةَ له من حيثُ حَسُن فيه ودخلَ عليه؛ ولأنَّ العمومَ صيغةٌ موضوعةٌ، لكنها ظاهرٌ، والاستفهام لطلبِ النصّ الذي هو الغاية التي لا تحتمل.

فصل

ومن شُبههم أيضاً: أن قالوا: لو كان اللفظُ موضوعاً للاستغراقِ حقيقةً، لكان [٢/ ٨٦] استعمالُه في البعض مجازاً، كما أنه لما كان استعمال لفظِة (حمار) حقيقةً في الحيوانِ النَّهّاق، كان استعمالُها في الرجلِ البليدِ مجازاً، فلما كانت في الاستغراقِ حقيقةً، وفي البعض حقيقةً، عُلِمَ أنها إلى الاشتراكِ أقربُ منها إلى الوضعِ للعمومِ والشمولِ.

---

(١) في الأصل: «الحقيقة»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٥٠٧.

(٢) في الأصل: «رأيت».

فيقالُ لهم: إنما لم يصِر مجازاً؛ لأنَّـهُ غيرُ مستعمَلٍ في غيرِه، بل ما بقي منـه صالحٌ للشمـولِ لما بقي من العددِ، وذلكَ لا يُسمى مجازاً، كما إذا قـال: له علي عشرةٌ، كـان حقيقةً في هذا العـددِ المخصوصِ، فإذا قال: إلا درهمين. كـان حقيقةً في الثمانية، ولا يقـال: إنـه مجازٌ في العشرةِ، وإنما المجـاز مـا استُعملَ في غيرِه، كـاستعمالِ الحمارِ في الرجلِ البليدِ، إذ لم يكن هو ولا بعضه[1].

فصل

ومن شُبههم فيها: أن قـالوا: لـو كانَ اللفـظُ للعمومِ لما جـازَ أن يردَ، والمراد بـه [البعض لا][2] العموم، كما في أسماءِ الأجناسِ والأنـواعِ والأعيانِ، فلما وردَ هذا اللفظُ والمرادُ به البعضُ، بطَلَ أن يكونَ موضوعاً للكُلّ.

ألا تـرى أن العلَّةَ لما كـانت مقتضية للحكم لم يجُز أن تـردَ في غيرِه[3] مُقتضية له بحالٍ.

فيقـالُ: نقولُ بمـوجب دليلكَ، وأنه لا يـردُ للبعضِ بمطلقه، وإنما يـردُ للبعضِ بقرينةٍ أو دلالةٍ، وليس ذلكَ مانعـاً من الوضع كأسماءِ الأجناسِ التي عوَّلتَ عليها في الاستشهادِ، فإنَّ الدلالةَ تصرفُها إلى غيرِما وُضِعت له.

فصل

ومن شبههم فيها: أن قالوا: لـو كان اللفظُ موضوعـاً للكلِّ، ثمَّ وردَ ما يدُلُّ على أنّه أُريدَ به البعضُ، لكان كذبـاً، كما إذا قال: عشرة. ثم بان أنه رأى خمسة عَشرَ، فإنه يكون كـذباً، كـذلك ها هنـا، فلما لم يكن تبيانُ التخصيـص كذباً، دلَّ على أنـه ليس

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٢٠٨، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٣٥-٣٦.

(٢) في الأصل: «إلا»، والمثبت هو المناسب لصحة المعنى.

(٣) في الأصل: «غير» ولا يستقيم بها المعنى.

بموضوعٍ للاستغراق.

فصل
في الأجوبة عن هذا

فمنها: أنه يبطل به إذا قال: اقتل عشرةَ أنفسٍ. ثم خصَّ بعضَهم، فإنَّ اللفظَ يتناول العشرةَ، ثم تخصيصه لم يوجب الكذبَ.

على أنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ يُجمَعُ بعضُه إلى بعضٍ، كالجملةِ الواحدةِ، فيصيرُ كالاستثناءِ مع المستثنى منه، فإنه لو قال: له علي عشرةٌ إلا درهمين[1]، لم يكن كذباً، كذلك ها هنا.

والذي يوضح هذا: أنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ يُبنى بعضُه على بعض كالمجموعِ[2]، فإنه يُطلق الأمرُ في الشرعِ إطلاقاً، ثم يردُ بعد ذلك النسخُ، فلا يُعدُّ بداءً[3]، وإن كان في غيرِ ألفاظِ صاحبِ الشرع يُعد بَداءً، فكذلك لا يُعَدّ التخصيص فيه كذباً.

فصل

ومن شُبههم: **أن قالوا**: لو كانَ اللفظ موضوعاً للاستغراقِ، لما جازَ تخصيصُ الكتاب بأخبارِ الآحادِ والقياس، فإنه لا يجوز إسقاطُ حكم القُرآنِ المقطوعِ بخبر واحدٍ وقياسٍ مظنونٍ، كالنسخِ.

فيقال: ليس التخصيصُ إسقاطَ اللفظِ كُلّه، وإنما تخرجُ به بعضُ الأحكامِ ويبقى بعضها، ويتبين به أنَّ هذا الذي كان المرادَ به، فلا يكونُ إسقاطاً لحكمِ [٢/ ٨٧] الكتابِ، بل بياناً للمراد بالكتابِ، فهو كصرفِ ظاهرِ اللفظِ، كالأمرِ والإيجابِ

---

(١) في الأصل: «درهمان»، وهوخطأ.

(٢) في الأصل: «كالجموع».

(٣) البداء لغةً: الظهور، واصطلاحاً: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. «التعريفات»: ٤٣.

يُصرفُ إلى الندبِ بخبرِ الواحدِ والقياسِ، بخلافِ النسخِ الذي هو رفعٌ و إسقاطٌ[1].

فصل

ومن شُبههم فيها: أن قـالوا: حملُ هذهِ الصيغِ على العمومِ يـوجبُ التضادَّ؛ لأنه يعطي الخصــوصَ كما يعطـي العُمــومَ، والكُلُّ والبعضُ، والعمــومُ والخصــوصُ، متضادان، وليس في اللغةِ ذلك.

فيقال: الصيغـةُ التي تفيدُ العمـومَ ليست هي الصيغةَ المفيـدة للخصوص؛ لأنَّ التي تعطي العمومَ هي الصيغـةُ المجرَّدة المطلقةُ، والصيغةُ التي تفيـدُ الخصوصَ هي المقيَّدةُ بقرينةٍ، أو الموجبة للبعضِ بدلالةٍ[2].

فصل

والدلالةُ على فسادِ مـذهبِ من حمل صيغة العموم على أدنى الجمع[3]، ما تَقدَّم من الآي، والأخبـار، واحتجاجِ الصحابـةِ بعضهِم على بعضٍ بـالآيِ والأخبار[4]، ولا أحدَ منهم تعلَّق بأقلِّ الجمعِ ولا ذكرَه.

ومنها: أنه يحسُن أن يُستثنى من هذه الصِّيَغِ والألفـاظِ الثلاثةُ والأكثرُ، ومحالٌ أن تكونَ الصيغةُ موضوعةً لثلاثةٍ، ويُستثنى جميعُها وأكثر منها.

وفي علمِنا أنَّـه يحسن أن يقولَ: أحضر بني تميم، واقتل المشركين إلا ثلاثـةً، فلانٌ وفـلانٌ وفـلانٌ. وكذلكَ لـو قـال: إلا عشرةً. ولـو كـانت الصيغةُ بإطـلاقِهـا تقتضي الثلاثةَ، لما جازَ استثناءُ الثلاثةِ، كما لو قال: اقتل ثلاثةً من المشركينَ إلا ثلاثةً.

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٠٩، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٣٩.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٥٠٨.

(٣) ينسب هـذا الـرأي إلى أبي هـاشم الجبّـائي، ومحمـد بن شجـاع الثلجي كما ذكـر المصنف في الصفحة: ٣١٤.

(٤) انظر ما تقدم في الصفحة ٣١٤ وما بعدها.

ومنها: أن للجمع لفظاً هـو أخصُّ من صيغِ العمومِ، فلو أريدَ بـه أو وُضِعَ له، لأتى بذلك اللفظِ. فالخاصُّ: اقتل جماعةً من المشركينَ، واقتل مشركين، واقتل ثلاثةً. فأما: اقتلوا المشركين. فهذا هو صيغةُ الكلِّ والاستغراقِ.

ومنها: أنَّه لو كـان الواجبُ حملَ العمومِ على الأقل لحُمِلَ على الواحِـد، فإنه كما يرد والمراد به الثلاثة، قد يردُ والمرادُ به الـواحدُ، قال الله تعالى: ﴿الذينَ قال لهم النَّاسُ إنَّ الناسَ قد جَمعـوا لكم فاخْشَوهم﴾ [آل عمـران: ١٧٣]، والمرادُ به واحدٌ[١]، وقال تعالى: ﴿وإن طائفتانِ من المؤمنينَ اقْتَتَلوا فأصلحوا بينهما﴾. إلى قوله: ﴿إنما المؤمنونَ إخوةٌ فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجـرات: ٩-١٠]، فأفضى الكلامُ إلى أنَّ الطائفة تقع على الـواحـدِ، إذ جعل الطائفتين اثنين. ونـون الجميعِ تقعُ على العظيمِ، قـال اللهُ تعالى: ﴿إنَّا نحنُ نـزَّلنا الذِّكرَ وإنَّـا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩]، وهو الـواحدُ حقيقةً، فكـانَ يجب على كُلِّ من اعتمـدَ على أقلِّ مـا يُستعملُ في لفظِ الجمعِ أن يعتمـدَ على الواحـدِ، فإنه أقلُّ من الثلاثةِ، وقـد كتب عُمرُ إلى سعدٍ: إني قـد أنفذتُ إليكَ بألفي رجل[٢]، وإنما أنفذَ إليه القعقاعَ وألفَ فارسٍ، فسمَّى القعقاعَ ألفاً، وهو واحد.

ومنها: أنَّ لفظَ الجمعِ يُفارقُ لفظَ العموم من وجهين:

أحدهما: أن صيغـةَ العمومِ آيتها الألفُ والـلاّم، وإذا كان لـه مع وكيله دراهمُ، فقال له: تصدَّق بدراهم. اقتضى ذلك الثلاثةَ فما زاد، وإذا قال: بالدراهمِ، رجع إلى

---

(١) مقصوده بـذلك: أنَّ لفظ «النـاس» الأول الوارد في الآية أريـد به نُعيم بن مسعـود الأشجعي رضي اللـه عنه وهـو واحد. وهـذا تفسير مجاهد وعكـرمة. انظـر: «زاد المسير في علم التفسير» ١/ ٥٠٤.

(٢) لم أقف عليه في الكتب التي ترجمت للقعقاع، والوارد أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقـاص: «إني أمددتـك بألفي رجل: عمرو بـن معد يكـرب وطُليحـة بن خـويلد» انظـر «الإصابة»، ٣/ ٢٠.

المعهود كُلِّه، أو الجنس، وقوله: دراهم. لفظُ تنكيرٍ.

[٢/ ٨٨] والوجهُ الثـاني: أنَّه لا يحسُنُ دخولُ الاستثناءِ على قـولنا: دراهم. ولا على [ما][1] جمعه تنكير، ويدخلُ على لفظِ العموم، وهذا يَدُلّ على الفرق بين اللَّفظتين.

فصل
في جمع شُبَهِهم

فمنها: أن قـالوا: الثلاثـةُ متحقِّقٌ فيها الجمـعُ والشمولُ، فحملنا إطـلاقَ اللفظ على المتحقق من الجمعِ، ولم نَرتقِ إلى مـا زادَ على المتحقِّق؛ لأنه مشكوكٌ فيه، فـلا بُدَّ من دلالةٍ توجبُ لنا الارتقاءَ إليه، والحملَ عليه.

فيقـالُ: هذا يـوجبُ حملَه على الـواحدِ؛ لأنـه أقلُّ ما وردَ فيـه لفظُ الجمعِ[2] من الوجْـه الذي قدَّمنا، على أنَّ الثـلاثةَ لا تُستعملُ في الكُلِّ والجميعِ إلا بدلالةٍ وقـرينة، ولهذا لا يُعقلُ من قولِ القائلِ: اقتُلْ المشركين، وأكـرِمِ المسلمين. ثلاثة من هؤلاء، ولا من هـؤلاء إلا بدلالة تَحملُـه بأقلّ بـادرة على الثلاثة، [وإلا كـان ذلك][3] حطّاً على اللغةِ.

ودعوى الشكِّ في الزيـادةِ بعيدٌ، لأنها أصلُ الوضع، فكيف نسلِّم لكم أن اليقينَ الثلاثة، وأن الزيادة مشكوكٌ فيها؟ بل عليكم الدلالةُ على دعواكم الشكَّ، ولن تجدوا لذلك دليـلاً، فإنَّ الانحطاطَ إلى الثلاثـةِ عن الاستغراقِ عنـدنا، هو الـذي يحتاجُ إلى دليلٍ. ولأنـه لو جـازَ أن يُقتَصر على الثـلاثةِ في العمـومـاتِ والصيغِ للكلِّ والجميعِ؛ لجازَ أن يُقتصر على الثلاثةِ في الأعدادِ وأسماءِ الجموعِ، كالعشراتِ والمئين.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «الجميع».

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

ولأنَّ الاستثناءَ قد يدخلُ عليها فيردَّها إلى الثلاثةِ والواحدِ، لمّا لم يلزم ذلك في ألفاظ العموم.

ومنها: أنَّه لو كان لفظُ الجمعِ يقتضي العمومَ، لكان من قال: له عليَّ دراهم. غير مقبول منه تفسيرُ إقراره بالثلاثةِ؛ لأنه فسَّره بغيرِ الموضوعِ، كما لو أقرَّ بعبدٍ أو أمةٍ، وفسَّره بشاةٍ أو بَعيرٍ.

فيقالُ: إنَّ قولَه: عليَّ دراهم. نكرة، ومثل هذا عندنا لا يَقتضي الجنس، لكن يقتضي إذا تَعرَّف بالألفِ واللام، غيرَ أنَّا لا نَحملُ ذلكَ على الجنسِ في الإقرار، لدليلٍ دلَّ عليه، وهو أنّا نعرِفُ من طريقِ العُرفِ والعادةِ أنَّه لا يلزمُ ذِمَّةَ الإنسان لمُعامِلِهِ جنسُ الدراهم، لا في قَرضٍ، ولا بيع، ولا بَدلِ مُتلَفٍ، ودلالةُ العُرف تَخُصُّ أبداً، وتمنع من حمله على أصلِ الوضع، كما تقصر الدراهمَ على [البعض][1]، ولا يُقبلُ تفسيرُ إطلاقِه بدراهمَ غيرِ نقدِ البلدِ.

فوزانُه من مَسألتِنا: أن يردَ لفظُ العمومِ ويردَ معه أو بعدَه دلالةٌ تقتضي الخصوصَ، فيُقضى بالخصوصِ عليه.

فصل

في الكلامِ على من فرَّق بين الأوامرِ والأخبارِ، فأثبتَه[2] في الأمرِ دون الخبرِ[3].

فمن الدلالةِ عليهم: أنَّ فيما ذكرنا أخباراً تعلَّق السلفُ بعمومِها وأوامر؛ من ذلك: قوله تعالى: ﴿إنَّكم وما تعبدونَ من دونِ اللهِ حَصَبُ جَهنَّم﴾ [الأنبياء: ٩٨]،

---

(١) زيادة يتم بها المعنى. (٢) يعني العموم.

(٣) يُنسبُ هذا الرأي إلى أبي الحسن الكرخي من الحنفية.

انظر «الفصول في الأصول» ١/ ١٠١، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٢، و«إرشاد الفحول» ص١١٦.

ولقد ضعَّف الإمام الجصَّاص هذه النسبة إلى أبي الحسن الكرخي، فقال: ومذهب أصحابنا: القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعاً، وكذلك كان شيخنا أبو الحسن (الكرخي) يحكيه من مذهب أصحابنا جميعاً.

واحتجاج عبدالله بن الزِّبَعرى على رسولِ اللهِ ﷺ بها، وجوابُ اللهِ تعالى بالتخصيصِ من غيرِ إنكارٍ للاحتجاجِ من طريقِ اللغةِ[1].

ومنها: أنَّ ما تحتَ اللفظِ العامِّ لا عبرةَ به، وإنَّما العملُ للصيغ؛ فقولُ القائِل: قامَ الناسُ. وقولُه: ليقم الناسُ. وقولُه: أقامَ الناسُ؟ وقوله: لم يقم الناسُ. كلُّه عمومٌ من طريقِ الصيغةِ. قال اللهُ سبحانَه: ﴿فسجدَ الملائكةُ كُلُّهم أجمعون﴾ [الحجر: ٣٠]، وقال: ﴿وإذ قُلنا للملائكة اسْجُدوا لآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فالصيغةُ واحدةٌ، فإذا اقتضت العموم في أحدِهما اقتضت الشمولَ والاستغراقَ في الآخرِ، ألا ترى أنه يحسُنُ الاستثناءُ في كُلِّ واحدٍ منهما بألفاظِ[2] الشمول. والاستثناءُ لا يُخرِجُ إلا ما كانَ لولاهُ داخلاً، والمؤكَّد لا يؤكَّد إلا بما يضاهي المؤكَّد به، نقول: سَجَدَ الملائكةُ كلُّهم، ودخلَ الناسُ جميعهم، وجاءني زيدٌ نفسه. وإذا حسُنَ إخراجُ كلِّ واحدٍ من الجمعِ بالاستثناءِ، دلَّ على أنه دخلَ في لفظِ الجمعِ، وإذا حسُنَ تأكيدٌ بألفاظِ الشمولِ، دلَّ على أنه يقتضي الشمولَ.

[٢/ ٨٩]

ومنها: أنَّ كُلَّ صيغةٍ اقتضت معنى أفادت ذلك المعنى في الخبرِ والأمرِ والنهي وغيرِها من المعاني.

فالحروفُ المثبِتة والنافية كحرفِ (ما) و(ليسَ) و(لا)، إذا دخلت على الأمرِ والنهي والخبرِ أفادت معناها الذي وُضِعت له، نقول: ما زيدٌ في الدارِ، وليس زيدٌ في الدارِ، ولا دخلَ زيدٌ الدار. وفي النهي: ما ينبغي لك يا زيدُ أن تدخلَ الدارَ، ولا تدخل يا زيدُ الدارَ. فكذلكَ صيغةُ العموم: دخل القومُ الدار، وأدخِلِ القومَ الدارَ، وقامَ الناسُ، وأقمِ الناسَ. وعلى هذا في كُلِّ شيء دخلَ

(١) انظر ما تقدم في الصفحة: ٣١٤ وما بعدها.

(٢) في الأصل: «بالألفاظ».

عليه حرفٌ من حروفِ العمومِ[1].

فصل
في شُبَهِهم

فمنها: أن قالـوا: إنَّما قلنا به في الأمرِ؛ لأنَّ الأمـرَ تكليفٌ، فلو لم يُعرف بـه الأمرُ؛ أدّى إلى تكليفِ بلفظٍ غيرِ معقـول، وذلك تكليفُ مـا لا يُطاق، وليس كـذلكَ الخبرُ؛ فإنه وعدٌ أو وَعيدٌ أو قَصَصٌ، وذلكَ لا يلزم به تكليفٌ، ولا يقتضي إيجابَ شيء.

فيقالُ: وكيفَ لا يدخلُ تحته تكليفٌ، وهـو قِوامُ التكليفِ، فإنَّ الخبرَ عليه تَنبني الاعتقاداتُ، والـوعدُ والـوعيدُ من أكبرِ مَصالـحِ التكليفِ، فإنَّهما الحادِيانِ للمكلَّفين إلى الطاعـةِ والانْقيادِ، ولـو عُدِما لم تَنْقَـدِ النفوسُ إلى مـا كُلِّفت، ومحالٌ أن يخلوَ الخبرُ من فـائدةٍ من فـوائِد التكليفِ، وإن اختلفت الفـوائدُ لم يـوجـب ذلكَ تـركَ العملِ بالعمومِ؛ كـاختلافِ الأوامرِ أنفسها بين نَـدبٍ هو أدنى، وإيجابٍ هو أعلى، وأقصى مراتبنا في اقتضاءِ العمومِ لها ودخوله عليها، ولسنا نطلبُ للوضع عائدةَ الفائدةِ، فإنَّ العـربَ تضعُ الألفـاظَ والصِّيَغ لما قلَّ وجلَّ من أغـراضهـا، كـذلكَ الشريعـةُ؛ لأنها جاءت بعادة القومِ.

ومنهـــا: أنَّ الخبرَ لا يـــدخلـــه نسخٌ ولا تخصيـصٌ، والأمـــرَ يـــدخلـــه النسخُ والتخصيصُ جميعاً، فجازَ أن يدخلَه العمومُ الذي عليه يرِدُ التخصيصُ.

فيقالُ: هـذا يُدلُّ على تأكُّـدِ الخبرِ فإنه متأكِّـدُ الثبوتِ، لا يتسلَّط عليـه رفعٌ ولا تخصيصٌ، ولأنَّه إنما لم يـدخله نسخٌ؛ لأنَّ نسخَ الخبرِ عمّا[2] كان، هـو محض الكذبِ غيرُ الجائزِ على حكيمٍ فضلاً عن الخالقِ سبحانه.

ونسخُ الخبرِ عما يكـون في المستقبل أيضـاً كذبٌ، فإنَّ حقيقـةَ نسخِ الخبرِ أنَّـه إذا [٢/ ٩٠]

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥١٢.

(٢) في الأصل: «بما».

قال: ﴿كـذَّبتْ قومُ نـوحٍ المرسلين﴾ [الشعراء: ١٠٥] أن يقـول: لم يك لي نَبي يُعرف بنوحٍ، أو كان نوحٌ، لكن لم يُكذِّبه قومُه.

والمستقبل مثل قولـه: ﴿وهُم مِن بَعد غَلَبهم سَيَغْلبون﴾ [الـروم: ٣]، ﴿لتدخلُنَّ المسجـدَ الحرامَ إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح: ٢٧]، فنسخُ ذلـكَ أن يقولَ: لن يَغلبـوا، ولن تدخلـوا. وهذا عينُ الكـذبِ الذي لا يجوزُ على اللهِ سبحانَـه، ولا على رسُلِه، ولا يحسُنُ بعقلاءِ خلقِه.

فأمَّا التخصيصُ فيجـوزُ، من ذلك[1] قولـه: ﴿إنَّكم وما تَعبـدون من دونِ اللهِ﴾ [الأنبيـاء: ٩٨]، وقولـه بعـد ذلك: ﴿إنَّ الذينَ سَبقـت لهم منَّا الحُسْنى أولئك عنهـا مُبْعَدون﴾ [الأنبيـاء: ١٠١]، وأمَّا قـوله: ﴿فسجـدَ الملائكةُ كُلُّهـم﴾ [الحجر: ٣٠]، فأغـرقنا جميعَ أهلِ الأرضِ، فأهلكنـا جميعَ أهل قريـةِ لوطٍ. فلا فـرقَ بينَ ذلكَ وبين قـولِـه: ﴿فـاقتلـوا المشركين﴾ [التـوبـة: ٥] انفِـروا في سبيل الله كـافـة. في دخـولِ التخصيص.

ومنهـا: أنَّ الأخبارَ يجوزُ أنْ تـردَ بالمجهـولِ والمجملِ، مثل قـوله: ﴿وكَمْ أهْلكنـا قَبلهم مِن قَرنٍ﴾ [مـريم: ٧٤]، ﴿وقرونـاً بينَ ذلك كثيراً﴾ [الفرقـان: ٣٨]، ولا يُبيِّنُه أبـداً، ولا يجوزُ أن يقـولَ في الأمـرِ: ﴿وآتـوا حقَّـه يـومَ حصـادِه﴾ [الأنعـام: ١٤١]، ﴿أقيموا الصـلاة﴾ [البقرة: ٤٣]، ولا دلالـةَ قبيلَ الأمـرِ أو معه أو بعـدَه تُبيِّنُ مرادَه بذلكَ، بل لا بُدَّ من بيانٍ، فأينَ الخبرُ من الأمرِ؟

فيقالُ: أكثـرُ ما يتلـوّحُ من هذا الفرقِ أنَّ في الأخبـارِ ما لا حاجـةَ بنا إلى معـرفة كيفيـةِ المخبَرِ بــه ولا مقـدارِه ودوام الإجمالِ فيــه، وهـذا لا يمنعُ من وضـعِ صيغـةٍ لعمـومِه، كما لم يمنع من جـوازِ ورودِ دلالةٍ على بيـانِه وتفسيرِ مُجمَلِـه، والكشفِ عن مقدارِ المُخَبرِ به.

---

(١) في الأصل: «بذلك».

فصل

ويجوزُ الأخذُ بالعمومِ في المضمرَاتِ[1].

مثاله: قـولُه تعالى: ﴿حرِّمت عليكم أُمهـاتكم﴾ [النساء ٢٣]، ﴿حرِّمت عليكم الميتـة﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وحـرِّم عليكم صيـدُ البرِّ مـا دُمتم حُـرُمـاً﴾ [المائدة: ٩٦]، فالمضمـرُ فيها أفعـالُنا، إذ الأعيانُ أنفسُهـا لا توصَفُ بحظـرٍ ولا إباحـةٍ؛ لأن الحظرَ والإباحـةَ منعٌ وإطلاقٌ، والأعيـانُ الموجودةُ لا يصحُ المنـعُ والإطلاقُ فيها عَيْنهـا، بل يتسلَّطُ على أفعالنا فيها؛ فأفعالُنا إذاً هي المضمَـرة، وأما العمومُ المعمولُ به فيها، فهو المنعُ منها: أكلاً، وبيعـاً، وشُرباً، وادِّخاراً، واقتناءً، وكذلكَ الأمهاتُ: نكـاحاً، وبَيعاً، وشراءً، واستمتـاعـاً، واستخـدامـاً، والصيـدُ: اصطيـاداً، وبيعـاً، وشراءً، وحَبسـاً، وإمسـاكـاً، وأذيَّة لـه من نتفِ ريشٍ أو شَعـرٍ، أو كَسر بيضٍ، أو إزعـاجٍ من وَكْـرٍ إلى أمثالِ ذلكَ.

ومثـاله من السُّنَن: «هـذانِ حـرامٌ على ذكـورِ أُمّتي، حِلٌّ لإناثهـا[2]». مشيراً إلى الذهبةِ والحريرةِ، فـالمضمَر: أفعالنا فيهما، والعمومُ: سائرُ أفعالِنـا إلا ما خصَّه الدليلُ في جميعِ ما ذكرنا من الكتابِ والسنَّةِ.

وقـال أكثرُ أصحـابِ أبي حنيفـة، وأصحاب الشـافعي: لا يُعتـبر العمـومُ في ذلكَ[3].

---

(١) هذا في حال عـدم ورود الدليل على تعيين أحد المضمرات، أما في حـال ورود الدليل فالمتفق عليه عند الأصوليين أنّ المضمَرَ يُحملُ على ما عيّنه الدليل. وسيأتي خلاف الأُصوليين في حال عدم ورود الدليل المعيَّـن. وانظر «العدة» ٢/ ٥١٣-٥١٦، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٤٩.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/ ٤٠١.

(٣) للأُصوليين في مسألةِ عمومِ المضمَراتِ رأيان:

الرأي الأول: أنَّه يؤخذ بالعمومِ في المضمرات، وهذا رأي الحنابلةِ وبعضِ الشافعية.

الـرأي الثـاني: أنـه لا يجوز الحملُ على الجميعِ؛ لأنَّ الضرورة هي المقتضيـة لـلإضمار، وهي=

فصل

في أدلتنا

فمنها: أن قول النبي ﷺ: «رُفع عن أُمَّتي الخطأُ والنسيانُ»[1]، لا يمكنُ رَفعُه بعدَ وقوعِه، وإنما أرادَ به: ما يتعلّق على الفعلِ من الجُناح، إذا كان عمداً، يُرفع عن المكلَّف إذا وقَع منه ذلكَ الفعلُ خطأً. فصارَ بهذا التقدير الذي أوجَبَتْه أدلَّةُ العقلُ [٢/ ٩١] منصرفاً إلى مأثم الفعلِ وتَبعاتِه عن كُلِّ فعلٍ وقَع خطأً من فاعلِه.

ومنها: أنَّ المُضْمَرَ الواجبَ إثباتُه بحكمِ دليلِ العقلِ، كالمنطوقِ به، وإذا كان ثبوتُه بدليلِ العقلِ، وجبَ حملُ تحريمِ الأفعالِ المضمَرةِ المُتصوَّرِ وقوعُها في الأعيانِ على الإطلاقِ.

=مندفعةٌ بإضمارِ واحدٍ منها. وهذا رأيُ أكثرِ الحنفية، وهو ما اختاره الغزالي والفخر الرازي، وأبو إسحاق الشيرازي وابن الحاجب.

انظر هذه المسألة وما تلاها من اختلافات، وأدلة، وبيان، وتفنيد لآراء المخالفين: «أصول السرخسي» ١/ ٢٤٨، و«التبصرة في أُصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي: ٢٠١-٢٠٢، و«المستصفى» ٢/ ٦٢-٦٤، و«المحصول» ٢/ ٣٨٢ - ٣٨٣، و«العُدة» ٢/ ٥١٣-٥١٨، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٢٣٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٩٧-٢٠٢.

(١) أخرج الطحاوي في «شرح معاني الآثار»، والطبراني في «الصغير» ١/ ٢٧٠ والدارقطني ٤/ ١٧٠ - ١٧١، والبيهقي ٧/ ٣٥٦، وابن ماجه (٢٠٤٥)، والحاكم في «المستدرك» ٢/ ١٩٨ وابن حبان (٧٢١٩) من حديث ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الله تجاوَز عن أُمتي الخطأ، والنِّسيان، وما استُكرهوا عليه».

أما لفظة: «رفع عن أمتي» فأخرج قريباً منها ابنُ عدي في «الكامل» ٢/ ٥٧٣ عن أبي بكرة مرفوعاً بلفظ: «رَفع اللهُ عن هذه الأُمة ثلاثاً، الخطأ والنسيان والأمر الذي يكرهون عليه». =

فصل

شُبَهُهُم: قالـوا[1]: معنى قـولِنا: عمـومٌ؛ أنه بخطابٍ مـوضوعٍ لشمـولِ الجنسِ واستغـراقِه، وهـذا لا يـدخلُ في المعـاني والمضمَرات إذا كـان المضمَـرُ والمعنى ليس بلفظ.

فيقالُ: إنَّ المضمَرَ الـواجبَ إثباتُه، كاللفظِ، وهل يُـرادُ من العمومِ إلا استغراقُ ما يتناولُه؟ فلا فرق بين أن يكـونَ ما تحته معاني تُنْبىء عنها الألفاظُ والصِّيَغ، أو نفسُ الصِّيَغِ والألفـاظِ، فهو كقائلٍ ومخاطِبٍ في النفـسِ يقول: لا حُكمَ من أحكـامِ العمدِ يتعلَّق على الخطأ المعفوِّ عنكم المرفوع.

ومنها: أنَّ دليلَ الإضمارِ ألجأنا وأحوَجنـا إلى أن نُضمِرَ الفعلَ، إذ لا يجوزُ أن يقَع الحظر على نفسِ العينِ، فـالواجبُ أن يُستعملَ الإضمارُ فيما بنـا حاجـةٌ إليه، والفعلُ الواحدُ يقضي حقَّ الـدليلِ، ويَسُدّ مَسَدّ الفعلِ المصرَّح به، فلـو قال: حُرِّمت عليكم أمهاتُكم نكاحاً، والميتةُ أكلاً، والصيْدُ حَبْساً، كفى، ولم يحتج إلى إضمارٍ، فَما يَسُدُّ مسدَّ الإظهارِ يكفي، فالعمومُ لا يُحتَاجُ إليه.

فيقـال: لعمـري إنَّ الحاجةَ داعيـةٌ إلى الفعلِ في الجملـة، لكن مَن الـذي أوجَب اتفـاقَ لفظِ التحـريمِ على فعلٍ واحـدٍ مع كـونِ التحـريمِ صـالحاً لشمـولِ كُلِّ فعلٍ يصلُحُ أن يُضمرَ؟ والإضمارُ كما أوجبَ فعلاً، صلُح لكلِّ فعلٍ، فاللفظُ بالتحريمِ يعمُّ كلَّ صالحٍ من الأفعـالِ أن يَقَع في تلك الأعيانِ، والصـلاحيةُ كافيـةٌ، كما لو اشتبهت الأعيانُ المحظـورةُ والمباحةُ، فإنَّا نقطعُ على أنَّ المحظـورَ البعضُ، ولمَّا صَلُحَ أن يكونَ كلُّ واحدٍ منها للتحريمِ؛ عمَّ الحظرُ جميعَهـا، فأعطينا الإضمارَ حقَّه من اعتبارِ الفعلِ،

= ولقـد أشار ابن الـوزيـر في كتاب «العـواصـم والقـواصم في الـذبِّ عن سنة أبي القـاسم» ١/ ١٩٦، إلى أن طريق لفظ: «الرفع»، طريق ضعيف.

(١) في الأصل: «قال».

والحظرَ حقَّه من شمولِه لكلِّ فعلٍ.

ومنها: أن قالوا: لو صحَّ دعوى العمومِ في المضمراتِ؛ لصحَّ أن يدخلَ التخصيصُ على المضمرات، كالمُظْهَراتِ[1] لَّما دخلها العمومُ دخلها التخصيصُ.

فيقالُ: كذلكَ نقولُ، وإنه على عمومِه في كُلِّ مضمَر يصحُّ إضمارُه إلا أن تردَ دلالةٌ تخصُّ بعضَ الأفعالِ بالإباحةِ.

فصل

ولا يكون قوله: ﴿حُرِّمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣]، و﴿حُرِّمت عليكم الميتة﴾ [المائدة: ٣] مجازاً غيرَ دالٍّ على تحريمِ أفعالٍ في الأعيانِ[2]، خلافاً لما حُكيَ عن أبي عبدالله البصري[3]، الملَّقب بالجُعَل، وقوله: هذا مجازٌ لا يدلُّ على تحريمِ الأفعالِ.

---

(١) يقصد بالمظْهَرات: اللفظ الظاهرُ، وهي في مقابل المُضْمَراتِ، وهي الألفاظ غيرُ الظاهرة.

(٢) مرادُ ابن عقيل في هذه المسألة: أنَّ لفظ التحريم إذا تعلَّق بما لا يصحُّ تحريمه، فإنَّه يكون عموماً في الأفعالِ في العين المحرَّمة، نحوَ قوله تعالى: ﴿حرِّمت عليكم أُمهاتكم﴾ و﴿حرِّمت عليكم الميتة﴾. انظر «العدة» ٢/ ٥١٨-٥١٩، و«المسودة»: ٩٤.

(٣) هو أبوعبدالله الحسين بن عليٍّ البَصري، المعتزلي معتقداً، الحنفيُّ مذهباً، كان مقدَّماً في الفقه والكلام، وانتهت إليه رئاسةُ أصحابه في عصره. توفي سنة (٣٦٩ هـ).

انظر: «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٣ - ٧٤، و«شذرات الذهب» ٣/ ٦٨، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٢٢٤.

فصل

في الدلالةِ لنا على أنَّ المعقولَ في لغةِ العربِ من التحريمِ المنعُ

والمنعُ إنما يَتَّجه[1] إلى ما عليـه تسلُّط، ولا نوعَ تسلُّطٍ على الأعيانِ إلا بـالأفعالِ، فلمَّا قال: ﴿فإنها مُحَرَّمةٌ عليهم أربعينَ سنة﴾ [المائدة: ٢٦]، عُقِلَ أنهم ممنوعون منها، ولا منعَ يعود [إلا][2] إلى دخولهِم إليها وسكنـاهـم فيها، وكذلكَ قولـه في حقِّ موسى: ﴿وحـرّمنا عليـه المراضع من قبل﴾[القصص: ١٢] عـاد إلى المنعِ من الارتضـاعِ من ثدي غيرِ أمِّـه من النساءِ الأجنبياتِ، وقال النبيُّ ﷺ في الشرابِ: «هـو حرامٌ عليَّ»[3] [٢/ ٩٢] فأنـزلَ الله عـزَّ وجلَّ: ﴿يـا أيها النبي لِمَ تُحرِّم مـا أحلّ الله لك﴾ [التحـريم: ١]، وإنما عنى به: شُربَه حرامٌ عليَّ، والعربُ تقول في البِكر: بنتُ محرمة، بمعنى لم تُفْرَع[4].

قالوا: لا يجوزُ أن تكـونَ الأفعالُ حُرِّمَتْ لأعيانِها، وكـونِها أفعالاً لكن بمعاني في الذواتِ التي أُضيفَ التحريمُ إليهـا، فالأُمُّ لمكانِ حرمتِهـا، ولتربيتِها، وكونِها السببَ في الإنجابِ، والكُلّ الذي الـولُد جزءٌ منها، صينَت عن البذلـةِ بالمتعةِ، ولهذا أعتقت ساعةَ تملُّكِهـا عند قومٍ[5]، ووقتَ إزالةِ الملكِ عنها عنـدَ أهلِ الظاهرِ[6]، صيانةً عن

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «نتيجة». (٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) أخـرج ابن جريـر ١٤/ ١٥٨، والبخـاري (٤٩١٢) (٥٢٦٧)، ومسلم (١٤٧٤)، وابن كثير ٨/ ١٨٧ - ١٨٨ طبعة الشعب، عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب بنتِ جحش ويمكثُ عنـدها، فواطأت أنا وحفصة أنَّ أيّتنا دخلَ عليهـا فلتقل له: أكلت مغـافير؟!، إني أجدُ منك ريح مغـافير. قال: «لا ولكني كنت أشرب عسلاً عنـد زينب فلن أعود لـه، وقد حلفتُ لا تخبري بذلك أحـداً»، فنزل قـوله تعالى: ﴿يا أيها النبيُّ لم تحرِّم ما أحلَّ الله لك..﴾ [التحريم: ١].

(٤) أي لم تفتضَّ بكارتها، تقول العرب: افترع البِكر، بمعنى افتضَّها، والفُرعةُ: دمها.

(٥) وهو قول عامة الفقهاء، انظر «المغني» ٩/ ٢٢٣.

(٦) قال ابـن قدامة في «المغنـي» ٩/ ٢٢٤: ولم يُعتق داود وأهل الظاهـر أحداً حتى يعتقـه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يجزي ولدٌ والده شيئاً، إلاّ أن يجده مملوكاً فيشتريه، فيعتقه».

دوامِ الملكِ الموجِبِ للبذلةِ والاستخدامِ.

قالوا: وكذلكَ الميتةُ لاستحالةٍ وفسادٍ، بكونِ الدَّمِ لم يخرج عنها[1].

فصل
في الاسمِ المفردِ إذا دخلَ عليه الألفُ واللامُ

مثل: الإنسان، والـدِرهمِ، والدينارِ، والكـافرِ، والزاني، والسـارقِ، فهو واقعٌ على جنسِ ما دخل عليـه واستغراقه، هذا مـذهبنا[2]، وبه قال أبـو عبد الله الجُرجاني[3]، وحكـاه عن أصحـابِه، واختلفَ أصحـابُ الشـافعيِ[4]، فمنهم من قـال بمذهبنـا، ومنهم من قال: المرادُ به المعهودُ[5]، وهو مذهب الجبائي من المعتزلة.

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥١٨-٥١٩، «المسودة»: ٩٤.

(٢) انظر: «العدة» ٢/ ٥١٩ - ٥٢٠، و«التمهيد» ٢/ ٥٣ - ٥٨، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٣٣- ١٣٦.

(٣) تقدمت ترجمته في الصفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

(٤) مـذهبُ الإمامِ الشـافعي أنَّ الاسمَ المفردَ إذا دخل عليـه الألفُ واللامُ أفـادَ العمومَ، والـذي أرشدَ إلى ذلك بيـانُه في كتـابه «الـرسالـة» ص(٢٢٣): أنَّ قولـه تعالى: ﴿والسارق والسـارقةُ فـاقطعــوا أيـديهما﴾، هو من الآيات التي نزلت عامّة، ثمّ ورَد من السنَّةِ ما يخصِّصُها، فسنَّ رسولُ اللـه صلى الله عليـه وسلم أن «لا قَطْع في ثمرٍ ولا كَثـرَ» والكثَر هـو جمَّار النخل، وهو شحمه الذي في وسط النخلة.
فدلَّ هـذا البيانُ من الإمام الشـافعي على أنَّه يرى أنَّ صيغة «السـارق» تُفيد العموم مـا لم يرد دليلٌ يخصِّصها ويقصرها على بعض أفرادها.

(٥) لأصحاب الإمام الشافعي عدةُ آراء، نذكرها بإيجاز:
الرأي الأول: أنَّ اللفظَ المفرد المعـرَّف بالألفِ واللام لا يفيدُ العمـومَ ولا الاستغراقَ. هذا رأي الرازي كما قرره في «المحصول».
الرأي الثاني: أنَّه إن تجرد اللفظُ المفردُ عن عهدٍ، فهو للاستغراقِ، وإن خرج اللفظ ولم يُدرَ أنَّه خـرج تعـريفاً لمنكـرٍ سـابق، أو إشعـاراً بجنس - أي الاستغـراق - فيحملُ على الإجمال، ولا يتحدَّد المقصودُ إلاّ بقرينةٍ. وهذا رأي إمام الحرمين. =

فصل

في أدلتنا على أنهما يدخلان للجنس

فمنها: أن الله سبحانه ما أدخلَ الألفَ واللامَ على الاسمِ المفردِ إلا وأراد به الجنسَ؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿كلاّ إنَّ الإنسانَ ليطغى﴾ [العلق: ٦]، ﴿إنَّ الإنسانَ لفي خُسرٍ﴾ [العصر: ٢]، ﴿وخُلقَ الإنسانُ ضعيفاً﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿وحملها الإنسانُ إنَّه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢]، ﴿الزانية والزاني﴾ [النور: ٢]، ثم عطف عليه ما دلّ على أن المرادَ به الجنسُ، وهو قوله: ﴿إنَّ الإنسانَ لفي خسرٍ إلا الذين آمنوا﴾ [العصر: ٣]، والذين اسم جماعة، والجماعةُ لا تُستثنى من واحدٍ، فدلَّ ذلكَ على أنَّه أراد بالإنسانِ: الجنسَ، فكذلك صحَّ أن يستثني منه جماعةً.

ومنها: أنَّ الجمعَ مثل: رجال، وناس، وكل، أسماء مُنكَّرة، إذا دخلَ عليها الألفُ واللامُ اقتضت الجنسَ، كذلكَ الاسمُ الواحد، وهذا صحيحٌ؛ لأنَّ الأعدادَ المخصوصةَ إذا جاءت بلفظِ النكرةِ لم تقتضِ الجنسَ من ذلكَ المعدود، ودخولُ الألفِ واللامِ يجعلها من قبيلِ الشمولِ والعمومِ لاستغراقِ الجنسِ، كذلكَ الواحدُ المفردُ، والجامعُ بينَهما: أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما صيغةٌ لا تقتضي الجنسَ إذا لم يدخل عليها

= الرأي الثالث: التفصيل: فإنَّ اللفظَ المفردَ ينقسِمُ إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء؛ كالتمرة والتمرِ، فإنْ عَري عن الهاء؛ فهو للاستغراق. فقوله: «لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ ولا التمر بالتمر» يعمُّ كلَّ بُرٍّ وتمرٍ.

وما لا يتميز بالهاءِ ينقسمُ إلى ما يَتَشخَّص ويتعدد؛ كالدينارِ والرَّجل، حتى يقال: دينارٌ واحدٌ، ورجلٌ واحدٌ، وإلى ما لا يتشخصُ واحدٌ منه كالذهب، إذ لا يقالُ: ذهبٌ واحدٌ. فهذا لاستغراقِ الجنسِ، أمَّا الدينارُ والرجلُ فيشبهُ أن يكونَ للواحدِ، والألف واللام للتعريف لا للاستغراق، ويحتملُ أن يكون دليلاً على الاستغراق. وهذا رأي الإمام الغزالي كما في «المستصفى». انظر في بيان تلك الآراء: «البرهان» ١/ ٣٣٩-٣٤٣، و«المستصفى» ٢/ ٥٣-٥٤ و«المحصول» ٢/ ٣٦٧ - ٣٧٠، و«البحر المحيط» ٣/ ٩٧ - ٩٩.

الألفُ والـلامُ، أعني صيغةَ الـواحدِ المفـردِ، والجمعِ المنكَّرِ، ثم إنَّ الألفَ والَّـلامَ إذا دخلت على الجماعةِ المنكَّرةِ جعلتها المرادَ بها الجنسُ، كذلك الواحدُ.

ومنها: أنَّ الواحد المنكَّر مثل قولنا: إنسـان، ورجل، وسارق، وَزانٍ، وبَر، وفاجر، لا يجوزُ دخــولُ الاستثنـاءِ عليــه، فإذا دخَل عليــه الألفُ والــلَّام؛ حسُنَ دخــولُ الاستثناءِ، مثـل قولـه: ﴿إنَّ الإنْسانَ خُلِقَ هلـوعاً، إذا مَسَّـه الشَّرُ جزوعـاً، وإذا مسَّه الخيرُ مَنوعـاً، إلا المصلّين﴾ [المعـارج: ١٩-٢٢]، والمصلّـون جماعـةٌ استثنـاهم من قـوله: ﴿الإنسـانُ﴾ فَعُلمَ أنـه أراد به جنسَ النـاسِ، إذ لـو كان واحـداً؛ لما صحَّ أن يستثني منه جماعةً، إذ ليس الواحدُ جماعةً، وليسَ إلا نفسه. [٢/ ٩٣]

ومنها: أنَّها لو اقتضت العهدَ لما حسُنَ الابتداءُ بها، ومعلومٌ أنَّه يحسُنُ أن يبتدىءَ الإنسانُ بقوله: رأيتُ الناسَ، ولقيتُ العربَ. وكما يحسنُ ذلك يحسُنُ أن يقولَ: رأيتُ الإنسانَ غدّاراً، وغادرتُ الكـافرَ كذاباً. ولو كانت للعهـدِ لما حسُنت ابتداءً، ألا ترى أنك تقول: دخلتُ السوق فـرأيتُ رجلاً، ثم عدتُ فرأيتُ الـرجل. فيعودُ إلى الرجلِ المعهودِ بالـذكر أولاً؟ ولو أردت أن تبتدىء فتقـولَ: دخلتُ للسوقِ، ورأيتُ الرجل. وتُريد العهدَ، لم يصح ذلك، ولم يكن ذلك لغة.

فصل

[في][1] شُبههم

فمنها: توهُّمُ أنَّ الألفَ واللَّام لا تدخلانِ إلا للعهدِ، قال الله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعـون رسولاً، فعصى فـرعونُ الـرسولَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، والمرادُ بـه: المذكورُ أولاً، وقال تعالى: ﴿فإنَّ معَ العُسرِ يُسراً، إنَّ مع العُسْرِ يُسْراً﴾ [الانشراح: ٥، ٦]، قال ابن عباس: لن يغلب عسرٌ يُسْرَين[2]. فلو لم يكن العُسرُ بالألفِ واللام، جعل الثاني

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) أخرجه الطبري في «التفسير» ٣٠/ ١٥١، والحاكم ٢/ ٥٨٢، وأورده السيوطي في «الدر المنثور»=

الأول، لما كان عسراً واحداً.

فيقالُ: إنَّ صلاحيتها للعهدِ لا نُنكره، لكن إذا تقدمها نكرةٌ، وكلامُنا إذا جاء الاسمُ المفردُ بالألفِ واللام مبتدأ، فأمَّا إذا جاء بعد نكرةٍ، كان بحسَبِ النكرةِ المتقدِّمةِ عليه عائداً إليها للعهدِ والتعريف لمن تقدّم، وهو الواحدُ المنكَّر، فأما في مسألتِنا، فليس ها هنا معرفةٌ يَرجعُ إليها سوى الجنسِ، فأطبقناه عليه[1].

ومنها: أن قالوا: إنَّ الألفَ واللَّامَ لا تقتضي -أو لا تفيدُ- إلا تعريفَ النكرةِ، فإذا كان الاسمُ المنكَّرُ واحداً ولا يقتضي أكثرَ من واحدٍ، وجبَ أن يكونَ تعريفُه بالألفِ واللَّام لا يقتضي إلا واحداً من الجنسِ، فلا وجْه لاستغراقِه واستيعابِه.

فيقالُ: هذا باطلٌ به، إذا دخلت على اسمِ الجمعِ اقتضت الجنسَ، لا تعريفَ ذلكَ الجمعِ فقط، على أنَّه يقتضي تعريفَ النكرةِ إذا تقدمته نكرةٌ، فأمَّا إذا لم تتقدمه اقتضت تعريفَ الجنسِ، وها هنا لم تتقدمه نكرةٌ، فوجبَ أن يكون تعريفاً للجنس.

فصل

في أسماءِ الجموعِ إذا لم يدخلها ألف ولام

مثلُ قولِنا: مسلمينَ، ومشركينَ، وقائلينَ، ومُجَرِّبينَ، فإنها لا تكون محمولةً على العمومِ، وتحمل على أقلِّ الجمعِ.

واختلفَ أصحابُ الشافعيِّ على وجهينِ:

= ٦/ ٣٦٤ عن الحسن مرفوعاً: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً مسروراً فرحاً وهو يضحك، ويقول: «لن يغلب عسر يسرين، لن يغلب عسر يسرين، فإن مع العسر يسرا، إن مع العسر يسرا».

ورواه مالك في «الموطأ» ١/ ٣٧٩، وابن أبي شيبة ١٣/ ٣٧، موقوفاً على عمر رضي الله عنه.

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٢١ - ٥٢٢.

أحدُهما: مثلُ قولِنا، وأنَّها لا تُحملُ على العمومِ[1].

والثاني من الوجهينِ: أنها[2] تُحملُ على العمومِ واستغـراقِ الجنسِ، وإليه ذهب الجُبَّائي من المعتزلةِ.

وعن أحمدَ مثلُ الأوَّلِ من المذهبينِ، وعنه: مثل الثاني أيضاً[3].

---

(١) وهو الـراجح الذي عليـه عامَّـة أصحاب الشـافعي، قال الـزركشي: وأصحهما، وعليه عـامة أصحابنـا، أنه ليس بعـام؛ لأنَّ أهل اللغة سمَّوه نكـرة، ولو تنـاول جميع الجنس لم يكن نكرةً. انظر: «البحر المحيط» ٣/ ١٣٣، و«التبصرة في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي: ١١٨.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «أحدهما».

(٣) بيَّن القـاضي أبويعلى الفـراء، كيفية استفـادة المذهبين عن أحمد رضي اللـه عنه: أمَّـا المذهب الأول: فقد استفيـد من رواية أبي طالب عن أحمد أنَّـه سُئلَ إذا قال الرجلُ: مـا أحلَّ الله عليَّ حرام. يعني بـه الطلاق؟ أجاب: أنه يكـون ثلاثاً، وإذا قـال: أعني به طلاقاً، فهـذه واحدة؛ لأنَّ (طلاقاً) غير (الطلاق).

قـال أبويعلى: فقـد فـرّق بين دخـولِ الألف واللام على الطـلاق في أنـه يقتضي الجنس.وبين حذفها في أنه لا يقتضي الجنس.

وأمَّا المذهب الثـاني: فقد استُفيد من رواية صـالح، وقد سأله عن لبس الحريـرِ، فقال: لا، إنّما هو للإناث، يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: «هذان حرامان على ذكور أُمتي».

قال أبـويعلى: فقد حملَ قولـه: «ذكور أمتي» على العموم في الصغيرة والكبيرة، وإن كـان جمعاً ليس فيه الألف واللام. انظر «العدة» ٢/ ٥٢٤.

ويـؤخذ على الاستـدلال للمـذهب الثـاني لأحمد: أنَّ العموم ليس مستفـاداً. من لفظ: ذكـور وحده وإنما هو مستفاد من إضافته إلى لفظ: أمتي، والجمعُ إذا أضيف إلى معرفة أفاد العموم. ومنـه قـولـه تعـالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ حيث إن لفظ: أولاد جمع مضافٌ إلى ضمير الجمع، فاقتضى استغراق جميع الأولاد.

فصل

في أدلتنا[1]

فمنها: أنَّ أهلَ اللغـةِ سمَّوا هـذا نكرةً، ولـو كـان للجنسِ، لما سمَّوه نكـرةً؛ لأنَّ الجنسَ معرفةٌ؛ لأنَّه معروفٌ كُلّه غيرُ منكَرٍ عندَهـم، ولا يختلطُ بغيرِه، بل هو مستوعَب مُنقطع عن غير الجنس.

ومنها: أنه نكرةٌ في الإثبات، فلم يقتضِ العمومَ، كالاسمِ المفردِ.

ومنها: أنَّه يصحُّ تأكيدُه بـ (ما)، فتقول: رأيتُ رجالاً ما، ولو كان يقتضي الجنس لما حسن تأكيـده بها؛ لأنَّ قولَ القـائلِ: عنـدي دراهمُ، وجـاءني رجالٌ مـا، يـريدُ بـه التقليل، والتقليلُ ينافي الاستغـراقَ، ولهذا قال سبحـانه: ﴿ليبغي بعضُهم على بعضٍ إلا الـذينَ آمنـوا وعملـوا الصالحاتِ وقليلٌ مـا هُم﴾ [ص: ٢٤]، فصرَّح بـالقلّـةِ في [٢/ ٩٤] حرف (ما)، ألا ترى أنه إذا دخلَ الألفُ واللّامُ عليه لم يحسُن دخول (ما)، فلا يقال: الرجالُ ما.

شبهةُ أهلِ العمـومِ أن قالوا: لو لم يَقْتضِ الجنسَ لما حسُنَ الاستثنـاءُ لكلِّ واحدٍ من الجنسِ، فلما حسُنَ استثنـاءُ كلِّ واحدٍ منـه عُلمَ دخولُـه فيه وبحَسبِـه، إذ لا يخرجُ بالاستثناءِ إلا ما دخلَ في اللفظِ.

فيقال: لا نسلِّم، بل لا يجوزُ الاستثناءُ مـن ألفاظِ الجموعِ إذا تجرَّدت عن الألفِ واللامِ، فلا نقولُ: رجالاً إلا زيداً وعَمْراً.

على أنَّا لو سلمنا توسعـةَ الكلام؛ فإنَّ الاستثناءَ يُخرجُ البعضَ من الكُلِّ، ويخرجُ البعضَ من البعضِ، ومهما كـانَ الجمعُ محتمِـلاً لإخـراجِ بعضِه، صحَّ الاستثنـاءُ منـه بحسَبِه، ولا يعطي هذا استِغْراقَ الجنسِ.

---

(١) انظـر في ذلك «العُدة» ٢/ ٥٢٤ ــ ٥٢٥، و«التمهيد» ٢/ ٥٠ - ٥٢، و«المسـودة» ص١٠٦، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٤٢ - ١٤٤.

فصل

إذا وردت صيغةُ العمومِ الدالَّةُ بمجرّدها على استغراقِ الجنسِ واستيعابِ الطبقةِ، فهل يجبُ أن يقفَ الاعتقادُ لها والعملُ بها على البحثِ عن دليل التخصيصِ، أم يجب بأولِ بادرةٍ؟

على روايتين عن أحمدَ رضي الله عنه:

إحداهما: يجبُ اعتقادُها والعملُ بها في الحالِ.

والثانيةُ: لا يجبُ ذلكَ إلا بعد البحثِ والطلبِ وعدمِ الدلالةِ المخصِّصة[1].

ولأصحابِ الشافعي وجهان كالروايتينِ[2].

واختلفَ أصحابُ أبي حنيفةَ، فقال أبو عبدالله الجُرجاني: إن سمعَ الصيغةَ من رسولِ الله وجبَ الاعتقادُ والعملُ من غير توقف، وإن كان سماعُها من غيره لزمَه

---

(١) اختار الرواية الأولى عن أحمد، والقاضية بوجوبِ العمل بها في الحال: أبوبكر الخلاّل، وأبويعلى، والحلواني، وابن قدامة، والطوفي.

واختار الروايةَ الثانية عنه والقاضية بوقف العمل به إلى حين ثبوت عدم ورود المخصّص: أبوالخطاب الكلوذاني.

انظر «العدة» ٢/ ٥٢٥ - ٥٣٢، و«التمهيد» ٢/ ٦٥ - ٧٠ و«المسودة» ص (١٠٩)، و«روضة الناظر» ص(١٢٦) و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٥٤٢ - ٥٤٧.

(٢) رأيُ عامة أصحاب الشافعي التوقف في العمل بالدليل العام حتى ينظر في الأدلة؛ فإن دلّ الدليل على تخصيصه خُصَّ به، وإن لم يجد دليلاً يدلُّ على التخصيص اعتقد عمومه، وعمل بموجبه. وهذا قول ابن سريج، وأبوإسحاق المروزي، وأبوسعيد الإصطخري، وأبوعلي بن خيران، وأبوبكر القفال، والغزالي.

وذهب القاضي أبوبكر الصيرفي، إلى وجوب اعتقاد العموم في الحال عند سماعه والعمل بموجبه.

انظر: «البرهان في أصول الفقه» ١/ ٤٠٦ - ٤٠٨ و«المستصفى» ٢/ ١٥٧ - ١٦٢ و«التبصرة في أصول الفقه» ص (١١٩ - ١٢١) و«البحر المحيط» ٣/ ٣٦ - ٤٩.

التثبتُ وطلبُ دلالـةِ التخصيصِ، فإن فقدَهـا حمَلَ اللفظَ على مقتضاه من العمـومِ، وذكر أبو سفيان[1] وجوب اعتقادِ عمومِه من غير توقفٍ ولا طلبِ دلالةِ تخصيصٍ.

فصل

يجمعُ أدلّتنا[2]

فمن ذلك: أنَّ الصيغةَ تقتضي بـوصفِها العمـومَ، كما أنَّ اللفظ المقتضي للحكمِ على الـدوامِ إذا وردَ فسمعَـه من أهلِ الآفـاقِ في عصرِ النبي عليه الصـلاة والسـلام، كمعاذٍ باليمنِ، وعتّاب[3] بمكة، وغيرهما من الصحابةِ، مع تجويزِ ورودِ ناسخٍ ينسخُ ذلكَ الحكمَ، فإنه لا يجوزُ التـوقفُ ليُطلبَ ناسخٌ عساهُ يكونُ قـد وردَ، فضلاً عن أن يجب، كذلك لا يجبُ طلبُ دلالةِ التخصيص.

وكما أنَّ الناسخَ يتأخّر، فـالتخصيصُ يجوزُ أن يتأخرَ، فإذا لم يجب بطلبِ أحدِهما، كذلكَ الآخرُ.

ومنها: أنَّ الصيغةَ موضوعةٌ للعمومِ، والتخصيص متوهَمٌ ومُجوّز، فلا يجوزُ تأخيرُ الاعتقادِ لعمـومِه والعملِ به، لتـوهّم ما يخصُّـه، كما أنَّ أسماءَ الحقائقِ إذا وردت يجبُ اعتقادُ مـا يوجبُـه الوضعُ والعملُ بـه، ولا يجبُ التوقفُ لطلبِ دلالـةِ صارفـةٍ له عن ظاهرِه وحقيقتِه إلى مجازِه واستعارتِه.

---

(١) هو محمد بن أحمد أبي سهل السرخسي، من كبار أئمـة الحنفية، صنف «المبسوط» و«الأصول»، وشرح كتب محمد بن الحسن، توفي سنة (٤٨٣ هـ). انظر «الجواهر المضية» ٢/ ٢٨، «الفوائد البهية»: ١٥٨.

(٢) ظاهر من الأدلة التي يسوقها ابن عقيل أنه يرجّح الرواية الأولى عن الإمام أحمد.

(٣) هـو عتّـاب بن أَسيـد بن أبي العيص بن أُميـة بن عبـد شمس الأُمـوي، أسلم يـوم الفتح، واستعمله النبيُّ صلى الله عليه وسلم على مكة لما سار إلى حنين، وأقرّه أبوبكر على مكة. انظر «الإصابة» ٤/ ٤٢٩.

فصل
في سؤالهم على الدليلين

قالوا: إنَّ الصيغةَ تقتضي ما ذكرت، لكن مع التجرّد من مخصِّص، وذلكَ لم يتحقق ما لم يبحث عن الدليلِ المخصِّص، وما ذلكَ إلا بمثابةِ الشهادةِ إذا قامت على حقٍّ من الحقوقِ لا يتلقاها الحاكمُ بالعلمِ والعمل بها، حتى تقومَ الدلالةُ على سلامتِها بالبحثِ الدالِّ على السلامةِ، مما يقدحُ فيها، وهي التزكيةُ لها، فلا يَقنعُ بأصلِ العدالةِ التي هي كأصلِ الوضعِ ها هنا.

[٢/٩٥] وأمَّا النسخُ، فإنه أمرٌ يردُ متراخياً فيما بعدَ المنسوخِ، وذلكَ لا يجبُ انتظارُه وتوقُّعه، ولأنَّ انتظارَ الناسخِ يُعطِّلُ الأمرَ الأوَّلَ عن العملِ به؛ لأنَّ رفعَه إنَّما يكونُ بعد العملِ به، ولو كان مثلَ العملِ به لما ثبتَ للفظِ الأوَّلِ فائدةٌ؛ لأنَّهُ يخلو جميعُ الزمانِ السابقِ للناسخِ من عملٍ بذلك[1] المنسوخِ، وليس كذلك انتظارُ الدليلِ المخصِّص؛ لأنَّه أيُّ وقتٍ كان، قصد العمل باللفظِ الذي أريدَ به الخصوصُ، كما نقولُ في البيِّنةِ إذا ثبتت عدالتُها في الحالِ، لا يتركُ العملُ بها، والاعتقادُ لما شهدت به، فإنا لا نَسْتأني[2] بها استقبالَ حالها وتوقّعها، عساه يحدثُ فيها من فعلٍ أو قولٍ خارجٍ يقدَحُ في عدالتها أو يرفعُ العدالةَ عنها.

فيقال: إنَّ القاعدةَ في سؤالِكم غيرُ صحيحةٍ؛ لأنَّ تجويزَ وجودِ دلالةٍ تصرفُ عن العمومِ إلى الخصوصِ لو أوجبَ التوقفَ لطلبِها والبحثِ عنها؛ لأوجبَ تجويزَ صرفِ لفظِ الأمر عن ظاهرِه -وهو الوجوبُ- إلى الندبِ، توقيفاً عن العملِ به، واعتقاداً لإيجابِ البحثِ عن دلالةٍ تدلُّ على صرفِه، ولمَّا لم يجب ذلكَ في الأمرِ

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «فذلك».

(٢) من التَّواني، أي: لا ننتظر ونتأخر في الحكم بموجَب الشهادة، إلى حين ظهور سلامتها من القادح أو الجارح.

المطلقِ؛ لم يوجب التوقفُ في العمومِ المطلقِ.

وقولُكَ: لا يكـونُ مجرّداً إلا بعدَ البحثِ. يَبْطُلُ بـالأمرِ والنهي، فإنـه يكونُ مجرّداً قبلَ البحثِ عن دليلِ الصرفِ له عن ظاهرِه.

وفارقَ التَّنبيـه، فإنَّ خبرَ الواحدِ هـا هُنا لا يوجبُ البحثَ ولا التـوقُّف في الراوي إلى أن تقومَ الـدلالةُ على عدالـةِ باطنه، ونقبلُ فيـه الواحدَ، ولا يُعتبرُ العـددُ، بخلافِ الشهادةِ.

وأمَّا قـولُكم: إنَّ دلالـةَ التخصيصِ تكونُ معـه بخلافِ النسخِ، فـلا يُسلَّم، بل عندنا: أنَّ البيانَ يجوزُ أن يتأخرَ عن وقـتِ الخطابِ، فهو كالنسخِ، ولأنَّ النسخَ الذي يكونُ بعدَه قد يخفى عن البعيدِ عن مدينةِ الرسولِ ﷺ، فلا يعلمُ أَنزَلَ به وحيٌ أمْ لا؟ ومع ذلكَ لا يجبُ الانتظار، وإن كـان ذلك لا يفوِّتُ أصلَ العملِ عن ورودِ النَّسخِ، ومع هذا التجويزِ لا يجبُ التوقفُ عليه.

فإن قيلَ: ليس العمـومُ من أسماءِ الحقـائقِ بشيءٍ؛ لأنَّ تلكَ إذا عُـدِلَ عنهـا إلى غيرِهـا كانـت استعارةً ومجازاً، فأمَّـا العمـومُ فإنَّـه إذا صُرِفَ إلى الخصوصِ، ودخلَـه التخصيصُ، لم يكن مجازاً.

قيل: قد استـويا في العدولِ عن الظـاهرِ الأصليّ في الوضعِ، وإن افترقـا في كونِ أحدهما بَقيَ حقيقةً[1]؛ لأنَّ ما بقيَ ليس غيراً ولا مخالِفاً؛ لأنَّـه يصلحُ للعمومِ ابتداءً، وما صلُحَ للابتداءِ كان أصلحَ للبقاءِ؛ لأنَّ البقاءَ والدوامَ آكَدُ[2].

---

(١) أي بقي على حقيقته ولم يصبح مجازاً، وسيرد تفصيل المسألة في الصفحة: ٣٦٥ وما بعدها.

(٢) انظر ذكر الاعتراضات في «العدة» ٢/ ٥٢٨ وما بعدها، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٦٨ وما بعدها.

فصل

في إيضاحِ شُبَهِهم

فمنها: أن قالوا: إنَّ اقتضاءَ العمومِ، أو إن المقتضي للعمومِ: إنما هي هذه الصِّيَغُ إذا تجرّدت عن قرينـةٍ تصرفُها. ولا طريقَ إلى العلـمِ بتجرُّدها عن القـرينةِ إلا البحثُ الكاشـفُ لأحدِ أمريـن: إمَّا القرينـةُ الصارفـة لها عن الوضعِ الأوَّل، أو تجرّدهـا عن قرينةٍ، فصار كالبيِّنة التي لا تُعلمُ صلاحيتُها لإثباتِ الحقوقِ إلا بالبحثِ عن باطِنها لتتَّضحَ براءتُها من أسبابِ الرِّيبةِ.

فيقالُ: إنَّ الأصلَ عدمُ القـرينةِ؛ ولأنه يلـزمُ عليه الأعـداد وأسماءُ الحقائق، فإنهما جميعاً يُصرفان[1] عن ظاهرهما بالقرائنِ، ولا يعتبرُ العملُ بهما بعَدم البحث.

ومنها: أن قـالوا: إنَّ سـامعـاً إذا سمع قولَـه سبحـانه: ﴿اللهُ خـالقُ كلِّ شيءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فلا يخلو أن يعتقد عمومَـه بالبادرةِ حتى إنه يعتقدُ خلقَ الكلامِ والعلمِ والإرادةِ، أو يتوقفَ لينظرَ ما يجوزُ أن يدخلَ تحتَ العمومِ وما لا يجوزُ، فيخرجه بدلالةِ التخصيصِ، ولا يجوزُ الأوَّل بإجماعِنا، فلم يبقَ إلا الثاني.

[٢/٩٦] فيقالُ: إنَّ لأدلةِ العقولِ فيما يتعلَّقُ باللهِ سبحانَه وصفاتِه الواجبةِ له سابقةً لسماعِ كلِّ سمعٍ يردُ من الـرسولِ ﷺ، كما كانت سابقـةً لإرسالِ الرسولِ في تجويـزِ الإرسالِ عليـه، فلما جـوَّزت الإرسـالَ سمعنا ذلـك لا جَرمَ منـه، ولـو لم تسبق أدلـةُ العقـولِ بتجويزِ[2] الرسالةِ عليه سبحانَه والسِّفارةِ عنه لما سمعناه، وتلكَ أدلةٌ ظاهرةٌ لا تحتاجُ إلى تجديدِ نَظَرٍ وبحثٍ بعد ورودِ صيغةِ العمومِ.

---

(١) في الأصل: «يقرنان».

(٢) في الأصل: «بتجوز».

فصل

في الكـلامِ مع أصحـابِ أبي حنيفة في الفـرقِ بين سماعِ ذلكَ من الـرسـولِ ﷺ، وسماعِه من غيره.

إنَّ الصيغةَ الموضـوعَة في اللغـةِ لا تختلفُ باختـلافِ الناطقين بها، بـدليلِ أسماءِ الجمـوعِ والحقائقِ الموضـوعةِ مـن أسماءِ الأجناسِ، والأنـواعِ، والأشخاصِ، فنقـولُ: صيغةٌ موضوعةٌ، فلا يجبُ التـوقفُ عن اعتقادِ موجَبها والعملِ به، كما لو سُمِعت من الرسول ﷺ.

شبهةُ القـائلِ بالفـرقِ: أنَّ الـرسولَ ﷺ لا يـؤخِّـرُ بيانَ التخصيصِ، إذا كـانـت الصيغةُ مخصَّصـةً، إما ببيـانِ ذلكَ بدلالةٍ، أو قـرينةٍ تُـذكرُ، فإنَّـه لا يجوزُ عليه تأخيرُ البَيانِ، بخلافِ آحادِ أمَّتِه من المبلِّغينَ عنه والرواةِ، فإنَّه لا يجبُ عليهم ذلكَ.

فيقالُ: إنَّ تأخيرَ البيانِ عن وقتِ الخطابِ جـائزٌ عندنا، وسيأتي الكلامُ في ذلكَ إن شـاء اللهُ، على أنَّ المبلِّغَ عن النبيِّ ﷺ لا ينبغـي لـه أن يـؤديَ الصيغـةَ إلا على مـا سمعها، ولا يُحدِث فيهـا شيئاً؛ لأنَّه يكـون تلبيساً، فإذا كـان النبيُّ ﷺ لا يجوزُ له أن يُعرِّيَ الصيغةَ عن بيانِ تخصيصٍ إن كان فيها، فالمبلِّغُ أيضاً عنه لا ينبغي له أن يبلِّغَها متجرِّدةً عن القرينةِ التي سمعها من رسول الله ﷺ؛ فلا فرقَ بينَهما إذاً.

فصل

في العمومِ إذا خُصّ، هل يبقى على حقيقتِه أو يكونُ مجازاً؟

فإنه حقيقةٌ فيما بقي، ولا يصير مجازاً بتَخصيصـِه، هذا مذهبنا(١)؛ لأنَّ أحمدَ رضي الله عنه أخذَ بعمـوماتٍ قد خُصَّت في عدةِ مواضعَ، وبه قـال أصحابُ الشافعيِّ(٢)،

---

(١) انظـر «العـدة» ٢/ ٥٣٣، و«التمهيـد» لأبي الخطـاب ٢/ ١٣٨، و«المسـودة»: ١١٦، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٦٠.

(٢) هو رأيُ كثير من أصحاب الشافعي، كأبي حـامد الإسفراييني، وابن السمعاني، وابن السبكي=

خلافاً للمعتزلةِ في قولِهم: يصير مجازاً فيما بقي على الإطلاق، سواءٌ خُصَّ بلفظٍ صاحَبَه، واقترنَ به لفظٌ، [أم][1] تأخَّر عنه.

واختلف أصحابُ أبي حنيفة[2]، فحكى أبو عبدالله الجُرجاني عن عيسى بنِ أبان أنَّه يصيرُ مجازاً يمنع من التعلُّقِ بظاهرِه، سواءٌ قارنته دلالةُ التخصيصِ، أو انفصلت عنه.

وحُكي عن أبي الحسن الكرخي أنَّه كان يقول: يصيرُ مجازاً إذا كان التخصيصُ منفصلاً عنه، ولا يصيرُ مجازاً إذا كان متصلاً به.

وحُكي عن أبي بكر الرازي أنَّه يكون مجازاً، إلا أن يكونَ الباقي جمعاً، فيبقى حقيقةً.

وقالت الأشعريةُ: يكونُ مجازاً، وإنَّما يصحُّ ذلكَ عندهم إذا ثبت أنَّه عمومٌ بدلالةٍ، ثم خُصَّ بدلالةٍ، إذ لا عمومَ عندهم على الإطلاقِ.

= ووالده، وخالف في ذلك آخرون من أصحاب الشافعي، كالغزالي والآمدي، وقالوا: إنَّ العام بعد تخصيصه يصير مجازاً.

انظر «البرهان» ١/ ٤١١ - ٤١٢، و«التبصرة» ص(١٢٢)، و«المستصفى» ٢/ ٥٤ - ٥٦ و«جمع الجوامع» ٢/ ٣٧، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٣٠، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٥٩ - ٢٦٣.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) ورأي عامَّةِ أصحاب أبي حنيفة: أنَّ العام بعد تخصيصه يبقى حقيقة، سواءٌ كان دليل التخصيص متصلاً به غير مستقل بذاته، أم كان منفصلاً عنه مستقلاً بذاته.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنه يكون مجازاً في الباقي سواءٌ كان دليل الخصوص متصلاً به أم منفصلاً عنه. وهذا رأي عيسى بن أبان.

وفصَّل البعض؛ فإن كان دليل التخصيص متصلاً غير مستقل بنفسه يبقى حقيقة في الباقي، وإن كان منفصلاً يصير مجازاً. وهذا رأي أبي الحسن الكرخي. انظر «أصول السرخسي» ١/ ١٤٤. و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٢٠ - ٤٢٣.

فصل

في جمع الأدلة لنا

فمنها: أنَّ فاطمةَ رضوانُ اللهِ عليها احتجت على الصِّـديقِ رضوانُ اللهِ عليه بقوله تعالى: ﴿يـوصيكم الله في أولادِكم ..﴾ [النساء: ١١] الآيـة، ومعلومٌ أنَّ التخصيص قد دخلَ عليهـا، بإخراجِ الكـافرِ من الأولادِ، والقاتلِ، ولم يُنكـر عليها هـوَ ولا أحدٌ [٢/ ٩٧] من الصحـابةِ الاحتجـاجَ بـذلكَ، بل عدَلَ إلى روايـةِ حـديثٍ عن أبيها صلـوات الله عليهما، وهو قوله: «نحنُ معاشر الأنبياء لا نُورَث، ما تركناه فهو صدقةٌ»[1].

ومنها: أنَّ هـذه الصيغةَ لـو وردت على نَفيٍ بعـدَ التخصيصِ من الجماعـةِ التي انتهى التخصيصُ إليهم؛ لكـانت حقيقـةً في العمـومِ، فـوجَبَ أن تكـونَ دلالـةٌ من اللفظِ قائمةً بعد التخصيصِ، كما كانت قبل التخصيصِ.

ومنها: أنَّ الأصل في الاستعمالِ[2] الحقيقة، وقد وجدنـا الاستثناءَ والشرطَ والغايةَ في الاستعمالِ أكثرَ من أن يُعَدَّ ويُحصى، فدلَّ على أنَّ ذلك حقيقةٌ.

ومنها: أنَّ فوائدَ اللفـظِ تختلفُ بما يدخلُ عليهـا من الزيـادةِ والنقصانِ، مثـالُه: أنَّكَ تقولُ: زيدٌ في الـدار. فيكونُ خبراً، ثم تزيدُ فيه ألفَ الاستفهـامِ، فتقول: أزيدٌ في الـدارِ؟ فيكـون استفهـاماً واستخبـاراً، فلـو قلنـا: إنَّ مـا اتصلَ بـاللفظِ من الشرطِ والاستثناءِ، يجعلُ الكلامَ مجازاً فيما بقي، لوجوبِ أن يكـونَ قولُه: أزيدٌ في الدارِ؟ مجازاً في الاستفهامِ؛ لأنـه لو سقطَ منه الألفُ، لصـار خبراً محضاً، وفي دعوى هذا وركـوبه إسقاطُ فوائدِ الألفاظِ.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة ٣١٨ من هذا الجزء.

(٢) في الأصل: «استعمال».

ومنها: أنَّ الكلامَ إنما يكونُ مجازاً إذا عُرف له حقيقةٌ، كالحمارِ حقيقةً: الحيوانُ النَّهَّاقُ، وإذا استُعمل في الآدميِّ البليدِ، كان مجازاً؛ لأنَّه استعملَ في غيرِ ما وُضعَ له، والعمومُ مع الاستثناءِ ما استعملَ في غيرِ هذا الموضعِ على سبيلِ الحقيقةِ، فلا يجوزُ أن يُجعلَ مجازاً في هذا الموضعِ[1].

ومنها: أنَّ دلالةَ التخصيصِ بمنزلةِ الاستثناء المتّصلِ بالجملةِ من جهةِ أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يُخرجُ من الجملةِ ما لولاهُ لدَخَلَ فيها، فإذا كان الاستثناءُ غيرَ مانعٍ من بقاءِ اللفظِ فيما بقي، وصارت الجملةُ مع الاستثناءِ عبارةً عما عدا المخصوصَ بالاستثناءِ، كذلك ها هنا.

فإن قيل: [إنما كان كذلك في][2] الاستثناء مع المستثنى منه؛ لمكان الاتصالِ كالجملةِ الواحدةِ، فيصير عبارةً عن الباقي؛ لأن للتسعة اسمين: [تسعة، و][3] عشرةٌ إلا واحداً، وأيّهما عُبِّر به كان حقيقةً، كما أنَّ في الجمع والتثنية لا فرق بين قوله: ثلاثة، أو: اثنان وواحد[4]. في أنَّ العبارتين تفيدان معنى واحداً، وكذلكَ دلالةُ التخصيصِ المتصلةِ.

فأمّا المنفصلُ من التخصيصِ عن صيغةِ العمومِ، فإنَّه لا يكونُ جملةً ولا كالجملةِ الواحدةِ، وإنّما كانت جملة هي حقيقة في عددٍ أو في استغراقِ جنسٍ، فبدِّلت بالدَّلالةِ عما وُضعت له.

قيل: كذلكَ التخصيصُ المنفصلُ أيضاً يصيرُ مع الجملةِ الأولى، كالمتصلِ، ولا

---

(١) انظر «التبصرة» للشيرازي: ١٢٣.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة يقتضيها السياق، وهي بنصها في «العدة» ٢/ ٥٤٢.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) مكررة في الأصل.

فـرقَ بينهما؛ لأنها ملحقةٌ بها وقـاضيةٌ عليهـا، ولـو كانت كـالجملـةِ الأخرى لكـانت نسخـاً، ولمّا لم يكـن نسخـاً، ثبت أنَّها كـالاستثنـاءِ من حيثُ إنها أبـانت عن المرادِ بالصيغة الأولى[1].

فصل
في شُبَهِهِم

فمنها: أنَّ الصيغة موضـوعةٌ للاستغراقِ والشمـولِ لجميعِ الجنسِ، فإذا جاءت دلالةُ التخصيـص صارت مصروفةً عمّا وُضعـت [له][2]، وإذا ثبَتَ بهذهِ الجملـةِ أنه معدولٌ به عمَّا وُضِعَ له، صارَ مجازاً، وصـار بمثابةِ اسم الأسدِ إذا استعملَ في الرجلِ المقدام على الحربِ، والحمارِ إذا استعمـلَ في الرجلِ البليدِ، فـإنَّه يكون مجازاً، كـذلك [٢/ ٩٨] ها هُنا، ولو كان ما صرفته الأدلّةُ المنفصلـةُ عن موضوعِه ومقتضى إطلاقِه بعد صرفِه حقيقةً فيما صُرفَ إليه للـدلالة أو القرينة، لصار كل مجازٍ حقيقةً فيما اقتضتـه القرينة، ولسقط المجـازُ من كـلامِ العرب جملـة، ولصـار القـولُ في الإنسانِ البليـدِ والـرجلِ الشديدِ: إنه ثورٌ وحمارٌ وأسدٌ حقيقةً مع القـرائنِ الدالةِ، مع أنَّ القصدَ به غيرُ ما وُضع له في الأصلِ.

ولما بَطلَ ذلكَ وثبتَ المجازُ من الكلامِ، بَطَلَ ما ادَّعوه.

فيقالُ: هـذا باطلٌ بما إذا قيَّده بالشرطِ أو الغـايةِ، أو خصَّه بالاستثنـاءِ على قولِ من سلَّم ذلكَ، فإنَّه موضوعٌ للجنسِ، وقـد استُعملَ مع الاستثناءِ في غيرِ ما وضع له، ثمَّ لم يصر مجازاً.

على أنَّه لما صُرِفَ بقي على جملـةٍ صالحةٍ، كـونها عمومـاً، فهي كالعـددِ الذي إذا

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٤٢ - ٥٤٣.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

زالَ بعضُه بقي الباقي حقيقةً في الجمعِ، بخلافِ الأسماءِ التي قاسوا عليها.

فإن قيلَ: هو مع الاستثناءِ موضوعٌ للخصوصِ لا للعمومِ، فما استعملَ إلا فيما وُضعَ له.

قيل: وكذا نقولُ في مسألتنا: لفظُ العمومِ مع دلالةِ التخصيصِ موضوعٌ للخصوصِ، لا للعمومِ، فما استعملَ إلا فيما وضِعَ له.

ويخالف هذا ما ذكروه من استعمالِ الأسدِ في الرجلِ الشجاعِ، والحمارِ في الرجلِ البليدِ، فإنَّ الأسدَ لم يوضع للشجاعِ، ولا الحمارَ للرجلِ البليدِ في اللغة، فإذا استعملَ في ذلك حكمنا أنَّه مجازٌ، وليس كذلك لفظُ العمومِ، فإنه متناوِلٌ لكلِّ واحدٍ من الجنسِ ما أخرجه الدليلُ وما بقي تحتَه، وواقعٌ عليهما، فإذا استعملَ في الخصوصِ، فقد استُعملَ فيما يقتضيه اللفظُ.

يَدُلُّ عليه: أنَّ القرينةَ فيما ذكروه تُبيِّن ما أريدَ باللفظِ، والقرينة فيما اختلفنا فيه تبيِّنُ ما لا يرادُ باللفظِ، فبقي الباقي على مقتضى اللفظ[1].

فصل

في الدلالةِ على من فرَّق بينَ المتصلِ والمنفصلِ

لأنَّ المتصل[2] معنى يقتضي تخصيصَ العمومِ، فلم يَصِر مجازاً في الباقي، دليلُه الشرطُ والاستثناءُ، وأيضاً فإنَّ اللفظَ اقتضى استغراقَ الجنسِ أجمعَ، فإذا دلَّ الدليل على أنَّ بعضَ[3] الجنسِ غيرُ مُرادٍ، بقيَ الباقي على مقتضى اللفظِ، فوجبَ أن يكونَ حقيقةً فيه.

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٤٣ - ٥٤٤، و«التبصرة»: ١٢٤.

(٢) في الأصل: «المنفصل»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٥٣٩، و«التبصرة»: ١٢٤.

(٣) تكررت في الأصل.

فصل

في الدلالـةِ على أنَّه يجوزُ تخصيصُ العمـومِ إلى أن يبقى واحدٌ[1]، فلا يتخصصُّ جوازُه بأن يبقى أقلُّ الجمعِ وهو الثلاثةُ، وبـه قال أكثر أصحاب الشافعي[2]، خلافاً لأبي بكر الرازي[3] فيما حكاه الجُرجاني عنه، وأبـو بكر القَفّال: يجوزُ تخصيصُ الجمعِ إذا كان الباقي جمعاً حقيقةً، ولا يجوزُ النقصانُ منه إلا لما يجوزُ النسخُ به[4].

فـالدلالـةُ على ما ذكـرناه: أنَّ مـا جاز تخصيصـهُ إلى الثلاثـةِ جاز تخصيصـهُ إلى الواحدِ، كمنْ، ومـا، فإنَّه لو قال: من دخلَ الدارَ؟ أو: من في الـدار؟ أو: ما في الدار؟ حسُن جوابه بالواحد من الجنس، كما يحسُن جـوابُه بالثلاثةِ، أو بقولِ لفظٍ من ألفاظِ العمومِ، فصارَ تخصيصهُ إلى أن يبقى دونَ الثلاثِ، كمن، وما.

---

(١) هذا هو المنصوص عن الإمام أحمد وأصحابه.
انظر هـذه المسألة ومـا تبعها من أقـوال وأدلة في «العـدة» ٢/ ٥٤٤ - ٥٤٧ و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٣١ - ١٣٥، و«المسودة»: ١١٦.

(٢) هذا ما ذكـره الشيرازي في «التبصرة»: ١٢٥، حيث قال: «يجوز تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى واحد، في قول أكثـر أصحابنا» ونقل الزركشي عن الجوينـي أنه قال في «التلخيص»: إنَّ هـذا القول هـو قـول معظم أصحـاب الشافعي. انظـر: «البحـر المحيط» ٣/ ٢٥٧ - ٢٥٨ و«المحصول» ٣/ ١٢-١٤.

(٣) رأي أبي بكر الرازي - وفق ما ينقل عنـه - أنه يمنع أن ينقص العام بعد التخصيص عن أقل الجمع، وهو مـا رجحه مجدالدين ابن تيميـة في «المسوَّدة»: ١١٧، وانظر: «الإحكام» لـلآمدي ٢/ ٤١٢، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٥٥.

(٤) يرى أبوبكر القفال: أن العام إن كـان ظاهراً مفرداً «كمن» و«الألف واللام» نحوَ: اقتل من في الـدار، واقطع السارق، جـاز التخصيص إلى أقل المراتب، وهـو واحد، وإن ورد العـام بلفظِ الجمعِ جاز إلى أقل الجمع. انظر «الإبهاج شرح المنهاج» ٢/ ١٢٥، «البحر المحيط» ٣/ ٢٥٦ و«التبصرة»: ١٢٥.

وأيضاً: ما جازَ تخصيصُ العمومِ به إلى الثلاثِ جازَ التخصيصُ به إلى الواحدِ، كالاستثناءِ.

وأيضاً: فإنَّ القرينةَ المنفصلةَ كالقرينةِ المتصلةِ؛ لأنَّ كلامَ صاحبِ الشريعةِ وإنْ تفرّق، فإنه يجبُ ضمُّ بعضِه إلى بعضٍ، وبناءُ بعضِه على بعضٍ، فإذا كانَ كذلك، وكان المتصلُ صحيحاً ما[1] بقي من اللفظِ شيءٌ، كذلكَ التخصيصُ. [٢/ ٩٩]

فصل
في شُبههم

قالوا: إنَّ اللفظَ موضوعٌ للجمعِ، فإذا لم يبقَ ما يقعُ عليه اسمُ الجمعِ، صارَ مستعملاً في غيرِ ما وُضع له، فاحتاجَ إلى دليلٍ يجوزُ به النسخُ.

فيقالُ: إنَّا لا نُسلِّم أنه لا يجوز استعمالُ لفظِ الجمع فيما دونَ الثلاثِ، ولهذا قال الله تعالى: ﴿الذينَ قالَ لهمُ الناس إنَّ الناسَ قَد جمعوا لكم﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وأراد به نُعيماً[2]، وقال: ﴿أولئك مُبرَّؤون مما يقولون﴾ [النور: ٢٦]، وأراد به عائشةَ وحدَها[3]، وعلى أنَّ هذا يبطلُ به إذا خصَّه بالاستثناءِ، فإنَّه يجوزُ، وإن كان اللفظُ يستعملُ فيما دونَه.

فإن قيل: أليسَ من مذهبِكم أنَّه لا يجوز استثناءُ الأكثر؟ فكيف أجزتم رفع الكُلّ إلا واحداً ها هُنا.

قيلَ: ليس التخصيصُ من الاستثناءِ بشيءٍ، بدليلِ أنَّه[4] لا يلحق بالمستثنى منه إلا مع اتصالِ الكلامِ، وفي التخصيصِ يلحقُ الخصوصُ بالعمومِ مع الانفصالِ.

---

(١) في الأصل: «مهما»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٥٤٦.

(٢) يعني نُعيمَ بن مسعود رضي الله عنه، وقد سبق استدلال المصنف بالآية في الصفحة: ٣٤٣.

(٣) انظر «تفسير الطبري» ١٠/ ١٠٨، و«تفسير ابن كثير» ٦/ ٣٤.

(٤) في الأصل: «أن».

على أنَّ هـذا السؤالَ لا نقـولُ بـه، بل عنـدَك يجوزُ استثناء الأكثـرِ، ومن جنسِـه مايرفعُ الأصلَ وهو النسخُ؛ لأنَّه تخصيصُ الزمانِ، كما أنَّ هذا تخصيصُ أعيانٍ.

فإن قيلَ: قد حـدَّ الناسُ العمومَ بماشملَ اثنينِ فصـاعداً، ولأنكم[1] إذا أبقيتموه على واحدٍ لم يبقَ فيه للعمومِ مَساغٌ؛ لأنَّـه لا يبقى ما يمكنُ معه التخصيصُ، وكلُّ ما لا يدخلُه التخصيصُ فليس بعمومٍ.

قيلَ: باطلٌ بالاستثناءِ.

فصل

يجوزُ تخصيصُ العمومِ بدلالةِ العقلِ، وبه قالَ أكثرُ العلماءِ[2].

وحكى بعض الأصوليين أنَّه زعم قومٌ أنه لا يجوزُ ذلك[3].

---

(١) في الأصل: «أو لأنكم»، والمثبت أنسب للسياق.

(٢) «العـدة» ٢/ ٥٤٧، و«التمهيـد» ٢/ ١٠١، و«شرح الكـوكب المنير» ٣/ ٢٧٩، و«الإحكـام» لـلآمـدي» ٢/ ٤٥٩، و«المستصفى» ٢/ ٩٩، و«البحـر المحيط» ٣/ ٣٥٥، و«الفصـول في الأصول» للجصَّاص ١/ ١٤٦، و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٦٧.

(٣) نسب الآمدي هذا الرأيَ لطائفةٍ شاذّةٍ من المتكلمين «الإحكام» ٢/ ٤٥٩.

وقد ورد عن الإمام الشافعي بعض العبارات التي توهم إنكاره التخصيص بالعقل، من ذلك مـا قـالـه في قـولـه تعـالى: ﴿اللهُ خالقُ كل شيءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أنه عامٌ لا خصوصَ فيه. «الرسالة»: ٥٤ رغم أنَّه لا تدخل تحت ذلك صفاتُ اللهِ سبحانه.

والخلاف كما ينصُّ الجويني، وابن القشيري، وإلكيا الطبري، وغيرهم من الأُصـوليين، خلاف لفظيٌ، ذلك أنَّ الجميعَ متفـق على جـواز دلالـة النقل على خـروج شيءٍ عـن حكم العمـوم، والاختلافُ في تسميةِ ذلكَ تخصيـص، فالجمهور يسمونه تخصيصـاً على اعتبار أنَّ اللفظ وفق أصل وضعـه يصلح لشمول غير المعقـول، والمخـالفون يـرونَ أنَّ اللفظَ ابتداءً لا يتنـاول غير المعقول؛ لأنَّه غير موضوع له. فغدا الخلاف خلافاً لفظياً، والنتيجة واحدة.

انظر «البرهان» ١/ ٤٠٩، و«المستصفى» ٢/ ١٠٠، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٥٧.

فصل
في أدلّتنا

فمنها: أنَّ القـائلين بالعمـوم، وهم الذي يُتصـوّر معهم الخلاف، قد علمـوا أن قوله تعالى: ﴿خالق كُل شيء﴾ [الزمـر: ٦٢]، ظاهره في اللغة العموم، وليس في اللغة ما يخصّ، وكـذلك قولـه: ﴿وهو على كـل شيء قدير﴾ [المائدة: ١٢٠]، ﴿إنّـه بكلِّ شيءٍ محيط﴾ [فصلت: ٥٤]، ﴿ومـا أرسلنـاكَ إلا رحمةً للعالمين﴾ [الأنبيـاء: ١٠٧]، ﴿وما أرسلناكَ إلا كافَّـةً للنَّاسِ بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: ٢٨]، إنَّما دلّت العقولُ على أنَّه لا تدخلُ تحتَ ذلك صفاتُ اللهِ سبحـانَه، ولا يدخلُ تحتَ الرحمةِ في إرسـالِه ﷺ أبو لهبٍ وأبو جهلٍ، وإنَّما كان رحمةً لمن صدَّقه وآمنَ به.

ومنها: أنَّه إذا جـازَ صرفُ الكلامِ عن ظـاهرِه إلى غيرِ الظـاهرِ، مثلُ صرفِـه عن الحقيقةِ إلى المجـازِ بدلالـةِ العقلِ، جازَ تخصيصُ العمومِ بـدلالةِ العقلِ، مثلُ قـولِه: ﴿وأُشربوا في قلـوبهم العجل﴾ [البقرة: ٩٣]، ومثل قـوله: ﴿ذلك عيسى ابنُ مـريمَ قـولَ الحق﴾ [مريم: ٣٤]، والعِجـلُ لا يدخلُ القلـوبَ بـذاتِه، لكـنْ تقديـرُه: حُبُّ العجلِ، والآدميُّ لا يكونُ قولاً للهِ سبحانَه، إنَّما يكـونُ بكلمةِ اللهِ، أو يكونُ قائلاً قولَ اللهِ، وكلمةَ الحقِ، فلا فرقَ بينَ الظاهرِ والعمومِ، ولا بينَ الخصوصِ والمجازِ.

ومنها: أنَّ دلالةَ العقلِ دلالـةٌ تؤدي إلى العلمِ، فجازَ التخصيصُ بها، كـالكتابِ والسنةِ والإجماعِ.

فصل
يجمع شُبهات المخالف

[٢/ ١٠٠] فمنها: أنْ قـالوا: إنَّ دلالـةَ العقلِ سابقـةٌ للألفـاظِ والصيغ المقتضيةِ للعمـوم، ومحالٌ أن تتقدّمَ دلالةُ التخصيصِ على اللفظِ المخصوصِ، كما أنَّه يستحيلُ أن تتقدَّمَ

صيغـةُ التأكيدِ على اللفظِ المؤكَّـد، وتقديمُ النـاسخِ[1] على المنسوخِ؛ لأنَّ رفعَ الشيءِ قبلَ وجودِه محالٌ.

ومنها: أنْ قالوا: لو جازَ تخصيصُ العمومِ بدليلِ العقلِ، لجاز النسخُ بدليلِ العقلِ.

ومنها: أنَّه قـد ثبتَ أنَّ الاستثناءَ كالتخصيـصِ من حيثُ إنَّ كلَّ واحدٍ منهما يُخرجُ من اللفظِ الجامعِ الشاملِ مالولاه لدخلَ فيه، ثمَّ أجمعنا على أنَّ الاستثناءَ لا يجوزُ تقدُّمُه على المستثنى منه، كذلكَ يجبُ أن لا يجوزَ تقدُّمُ الخصوصِ على المخصوصِ منه[2].

فصل
في الأجوبةِ لنا عن شُبَهِهم

أمَّا الأوَّلُ، وقولُهم: دلالـةُ العقلِ سابقـةٌ. لا يُسلَّم، بل في هذا تفصيلٌ؛ فـإنْ كانَ العامُّ كـلاماً للهِ سبحانَه، فإنَّـه السابقُ بقِدَمِـه وأزليَّته للعقل[3] ودليلِه، فـلا يصحُّ ما ادَّعوه على الإطلاقِ، فبطلت دعواهم في كلامِ الله.

فأمَّـا كلامُ غيرِه؛فإنَّـا لا نقولُ: إنَّ دليلَ العقلِ خصـوصٌ قبلَ وجودِه؛ لأنَّ قـولنا خصوصٌ، مـن باب المتضـايفاتِ[4]، فإذا لم يوجـد عمومٌ، فـلا خصوصَ، فنحنُ لا نسمِّي دلالـةَ العقلِ تخصيصـاً للعبـارةِ قبل حُصـولِها ووجودِهـا، وإنَّما نصفـه بأنَّـه تخصيصٌ بعـدَ وجودِ العبـارةِ، وهـذا حكمُ الدلائلِ، وأنَّها تـارةً تتقـدَّمُ فتدلُّ على مـا يكونُ في الثاني، وتارةً تتأخّرُ فتدلُّ على أمرٍ كان.

---

(١) في الأصل: «وتقديم النسخ والناسخ».

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٥٥، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٠٤.

(٣) في الأصل: «العقل»، وكلام المصنف هنـا ليس على الإطلاق، فقـد أجمع أئمة السلف على أن الله تعالى لم يـزل متكلماً إذا شاء، ومتى شـاء، وكيف شاء، وأن نـوع الكلام قـديم، وإن لم يكن الصوت المعني قديماً. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٧٤.

(٤) تقدم تعريف التضايف في الصفحة ٣٥٢ من الجزء الأول.

ألا ترى أنَّ الدليلَ قد دلَّ على أنَّ اللهَ سبحانَـه يثيبُ المؤمنين بالجنةِ، وأنَّه يعاقبُ الكافـرَ بالنـارِ، وإن كان مـدلولُ هـذا الدليلِ وهـو عينُ الإثابـةِ والعقابِ، متـأخّراً، كذلكَ دلالةُ التخصيصِ في العقلِ سابقةٌ لمدلولِ العمومِ.

ولأنَّه ثبت بدلائل العقولِ أنَّ اللهَ سبحانَه خالقٌ، وأن صفاتِه قديمةٌ غيرُ مخلوقةٍ، وأنَّـه واحـدٌ ليس بـذي أعضـاءَ ولا جـوارحَ، فإذا وردت صيغُ: ﴿خـالق كلِّ شيءٍ﴾ [الـزمـر: ٦٢]، ﴿ويبقى وجـهُ ربك﴾ [الـرحمٰن: ٢٧]، ﴿بل يَـداه مَبْسـوطَتـان﴾ [المائدة:٦٤]، اقتضت دلالــةُ العقلِ السـابقــةُ[1] صرفَ العمـومِ إلى الخصــوصِ، وصرفَ ظاهرِ هذه الأسماءِ عن الأعضاء[2]؛ ولأنَّ الدلائلَ باقيةٌ إلى مـا بعدَ نزولِ هذه الآياتِ، فلا معنى لتخصيصِها بالتقدُّمِ على ما خصَّصه.

وأمَّا تعلُّقهم بالمنعِ من التخصيصِ بـه لامتناعِ النَّسخِ به، فليسَ التخصيصُ من النَّسخِ في شيءٍ؛ لأنَّ النَّسخَ رفعٌ لما ليسَ بأصلَح، أو مـا فيه مفسـدةٌ، وليسَ في العقل ما يقتضي الأصلَـح والأفسَد؛ لأنَّ الحظرَ والإبـاحةَ والإيجابَ ليسَ مـن قضاياه، فـأمَّا الإحالةُ والتجويزُ، فإنَّها من قضايـاه التي لا خلافَ فيها، فهو يقضي بتجويزِ جائزات كونها، وإحالةِ الممتنعات، وإيجاب واجبات وجودها، فأمَّا الأحكامُ فلا.

والتخصيصُ تـدخل عليه قضـاياه[3]، فإنَّه ممـا يقضي أنَّ الصفاتِ المخصـوصةَ تجبُ للهِ سبحـانَه، فـلا تدخلُ تحتَ مقـدورٍ، ولا يجوزُ زوالها كما وجبَ وجودُهـا، فإذا قـال: ﴿خـالقُ كل شيء﴾ [الـزمـر: ٦٢] أرشدَ العقلُ إلى أنَّـه لا يـدخلُ تحتَ هـذا العمومِ مـا وجبت له مـن الصفاتِ، وإذا قال: فـولِّ وجهَك شطرَ بيـتِ المقدسِ. لم [٢/١٠١] يكن في قضـايـاه تقديـرُه مـدةَ الاستقبالِ، ونقلُ الاستقبـالِ إلى الكعبـةِ، ولأنَّ النسخَ

(١) في الأصل: «السابقة على»، وبحذف (على) يستقيم المعنى.

(٢) أي: لا نُشَبِّهها بأعضـاء المخلوقين، ولكن نُثبتها بما يليق بجـلال الله وعظمته سبحانـه. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٢٦٤ ـ ٢٦٦

(٣) أي تدخلُ على التخصيصِ قضايا العقلِ، من جوازِ الوجود، ووجوبِه، وامتناعه.

بـالقيـاسِ وخبرِ الواحـدِ يجوزُ، وذلكَ لأنَّـه بيـانُ المرادِ بـاللفظِ، والنسخُ بيانُ غـايـةِ الحكمِ، وذلكَ لا يعلمُـه إلا من يحيطُ علماً بـالمصالحِ ومن لـه المشيئـةُ النافـذةُ، ولأنَّ العقلَ يُجوِّزُ بقـاءَ الحكمِ الـذي شَرَعَـه اللهُ، إذ قـد أجمع[1] أربـابُ العقـولِ من أهلِ الشرائعِ أنَّـه لا يجوزُ أن يـردَ الشرعُ بغيرِ مُجوَّزاتِ العقـولِ، فـإذا جـوَّزَ ذلك وعُلم أن الـواضعَ له الحكيمُ الأزليُّ الـذي لا يَصدرُ عنـه مـا يقضي عليه العقلُ، بل يقضي بـه العقلُ، فلا سبيلَ إلى نسخِ ذلك الحكمِ بالعقلِ.

فأمَّا إذا قال: ﴿يا أيّها النـاسُ اتَّقوا ربكم﴾ [النساء: ١]، حسُنَ أن يشعر العقلُ بتخصيص هـذا الأمـرِ العـامِّ بإخراجِ مـن لا يَسوغُ في العقلِ خطـابُـه من الأطفـالِ والمجانين.

وقد أجـابَ بعضُ الناسِ: بأنَّ معنى النسخ ليس بأكثـرَ من رفعِ الحكمِ الحكمَ، أو مثلَ الحكمِ المشروعِ في مُستقبل الـزمـان لمصلحةٍ تجدَّدت، وهـذا ينهضُ بـهِ دليلُ العقلِ في سقـوطِ خطابِ اللهِ المستمرِ في كلِّ زمـانٍ بما يتجددُ من عجـزِ المكلَّفِ عن النهوضِ بالتكليفِ بذلكَ الحكمِ المشروعِ، فقد نهضَ بالنسخِ على هذا الوجهِ، وإنَّما منعَ الاسم[2]؛ لأنَّهم خصّـوا اسمَ النسخِ بما حَصلَ بلفظِ الشـارعِ، حتى إنَّ ما رفعـه الإجماعُ لا يُعدُّ نسخاً، وإلا فالمعنى قد حصَلَ.

وأمَّـا تعلُّقهـم بـالاستثنـاءِ وأنَّــه لمَّا لم يَجُزْ تقـدُّمُــه على المستثنى منـه، كـذلك التخصيصُ. فلا يصحُّ؛ لأنـه لو ابتـدأ بقوله: إلا زيـداً، لم يُعدَّ متكلِّماً بلغـةِ العربِ، وإن قـالَ بعد ذلكَ: رأيتُ النَّـاسَ. ولـو قال: إنَّما يقعُ خطـابي بـالتكاليفِ للعقـلاءِ البالغين، ثمَّ قـالَ: يا أيُّها الناسُ اتقـوا ربكم، اعبدوا ربكم. صحَّ، وانطبقَ الأوَّلُ على الثاني بالتخصيصِ، فصارَ كأنه قال: يا أيها الناس العقلاءُ اتقوا ربكم[3].

---

(١) في الأصل: «اجتمع».

(٢) أي: منعَ تسمية طروءِ العجز على النهوض بالتكاليف: نسخاً.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٥٤٩ - ٥٥٠، و«التمهيد» ٢/ ١٠٣ - ١٠٥.

فصل

يجوزُ تخصيصُ القرآنِ بأخبارِ الآحادِ، سواءً كانَ العمومُ قد دخله التخصيصُ أو لم يدخله، نصَّ عليه أحمدُ[1]، وبه قالَ أصحابُ الشافعيِّ[2].

وقالَ بعضُ المتكلِّمين: لا يجوزُ[3].

وقال عيسى بنُ أبان: ما خُصَّ بدليلٍ جازَ بخبرِ الواحدِ، وإن لم يدخله التخصيصُ فلا يجوزُ تخصيصُه ابتداءً بخبرِ الواحدِ[4].

واختلفَ القائلونَ بجوازِه؛ فقال فريقٌ: يجوز أن يرِد، لكن لم يرد. وقال قومٌ: قد وردَ. ونحنُ منهم.

فصل
في جمع الأدلة لنا

فمنها: ما رُوِيَ عن الصحابةِ مما يَدُلُّ على مثلِ مذهبنا: أنَّهم خصّوا قوله:

---

(١) «العدة» ٢/ ٥٥٠، و«المسودة»: ١١٩، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٠٥، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٥٩.

(٢) «البرهان» ١/ ٤٢٧، و«المستصفى» ٢/ ١١٤، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٧٢، و«المحصول» ٣/ ٨٥، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٦٤.

(٣) انظر نسبة هذا الرأي لطائفة من المتكلمين، في «العدة» ٢/ ٥٥٠، و«التمهيد» ٢/ ١٠٥ و«البحر المحيط» ٣/ ٣٦٥.

وقد ذكر الجوينيُ هذا الرأيَ في «البرهان» ١/ ٤٢٦ دون أن ينسبه لأحد.

(٤) وهو ما ذهب إليه أكثر أصحاب أبي حنيفة، فهم ينصّون على أنَّه لا يجوز تخصيصُ عموم الكتاب الذي لم يثبت خصوصه، بخبر الواحد ولا بالقياس؛ لأنَّهما ظنيان، فلا يجوزُ تخصيص القطعي؛ وهو عموم القرآن بهما.

انظر «الفصول في الأصول» ١/ ١٥٥ - ١٥٦، و«أُصول السرخسي» ١/ ١٤٢، و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٧٣، «وكشف الأسرار» ١/ ١٦٤.

﴿وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء: ٢٤]، بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا تُنكَح المرأةُ على عمّتها ولا على خالتها»[1].

ومن ذلك: تخصيصهم قوله تعالى في آية المواريث: ﴿يُوصيكم اللهُ في أوْلادكم للذكر مثلُ حَظِّ الأنْثَيين﴾ [النساء: ١١]، بما رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ: «لا يرثُ القاتل»[2]، وقوله: «لا يرثُ الكافرُ من المسلمِ، ولا المسلمُ من الكافرِ»[3]، وخَصّوا آيةَ المواريثِ حيثُ احتجّت بها فاطمةُ بقوله ﷺ: «نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لا نورث»[4].

[٢/ ١٠٢] فإن قيلَ: فقد رُوي أن عمر بن الخطاب [ردَّ][5] حديثَ فاطمة بنت قيس، حيث لما روت عن النبيِّ ﷺ أنَّه لم يجعل لها سُكنى ولا نفقةً، قال: (لا ندعُ كتابَ ربِّنا وسنّةَ

---

(١) أخرجه عبدالرزاق (١٠٧٥٣) و(١٠٧٥٤) و(١٠٧٥٥)، وأحمد ٢/ ٤٣٢ و٤٧٤ و٤٨٩ و٥٠٨ و٥١٦، والبخاري (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨)، وأبوداود (٢٠٦٦)، وابن ماجه (١٩٢٩)، والترمذي (١١٢٥)، والنسائي ٦/ ٩٧ و٩٨، وابن حبان (٤٠٦٨)، والبيهقي ٥/ ٣٤٥ و٧/ ١٦٥.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة بلفظ: «القاتلُ لا يرث»، الترمذي (٢١٠٩)، وابن ماجه (٢٦٤٥) و(٢٧٣٥)، والدارقطني ٤/ ٩٦.
وأخرج أبوداود (٤٥٦٤) الحديث الطويل في الديات ساقه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وفيه: «وليس للقاتل شيءٌ، وإن لم يكن له وارث، فوارثه أقرب الناس إليه، ولا يرث القاتل شيئاً».
وأخرج مالك ٢/ ٨٦٧، والبيهقي ٦/ ٢١٩، من حديث عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ليس للقاتل شيء».

(٣) أخرجه من حديث أسامةَ بن زيد مالك في «الموطأ» ٢/ ٥١٩، وعبدالرزاق (٩٨٥٢)، وأحمد ٥/ ٢٠٠ و٢٠٨ و٢٠٩، والشافعي ٢/ ١٩٠، والبخاري (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤) وأبوداود (٢٩٠٩)، والترمذي (٢١٠٧)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٦٣٧٠)، وابن حبان (٦٠٣٣)، والبيهقي ٦/ ٢١٧ و٢١٨.

(٤) تقدّم تخريجه في الصفحة ٣١٨ من هذا الجزء.

(٥) زيادة يقتضيها السياق، وهي في «العدة» ٢/ ٥٥٢.

نبيِّنا لقولِ امرأةٍ)[1]. وهذا أشارَ به إلى قولِه تعالى: ﴿أسكنوهنَّ من حيثُ سكنتُم مِن وُجْدِكم﴾ [الطلاق: ٦].

قيل: إنَّ عمرَ رضي الله عنه لم يمتنع من قبـولِ ذلك لأجلِ أنه خبرُ واحدٍ عارضَ القرآن، لكن اعتقـد خطأ فاطمةَ لمعارضـةِ غيره، لما يَدُلُّ عليه أنَّه رُوِيَ: (لقـول امرأةٍ لعلهـا نَسيت)، أو شبهة عَـرَضت له، ويـدُلُّ عليـه أنَّه قـال: (لا ندري أصـدقتْ أم كـذبتْ). وهذا يـدلُّ على أنّـه ردَّ ذلك لأمـرٍ يخصُّها، ونحن إنما نقضي بـالتخصيصِ بخبر واحدٍ سكنت إليه نفسُ المجتهدِ، وغَلبَ على ظنِّـه صدقُه، فأمَّا مثلُ هذه الحالِ فلا.

وقـد أجـابَ صـاحبُنـا أحمدُ رضي الله عنـه بأن قـال: كـان ذلك منـه على سبيلِ الاحتياطِ، وإلا فقد كانَ يقبلُ من غير واحـدٍ قولَه وحده[2]. على أنَّ هذا الخبرَ مُطَّرَحُ الظاهرِ؛ لأن آيةَ السُكنى مخصوصةٌ في حقِّ الصغيرةِ، فإنه لا سُكنى لها، وخبرُ الواحدِ عند أصحابِ أبي حنيفةَ إذا دخَله التخصيصُ يُخصُّ بخبرِ الواحدِ[3].

فإن قيلَ: فإن تعلّقتم بأنَّ الصحـابَـة عملتْ بذلـك، فقد أُحـدثَ النسخُ لما ثبت قِبلةً في الشرعِ بخبرِ الواحدِ، قال لهم: ألا إنّ القِبلَةَ حُوِّلت نحو الكعبةِ، فاستداروا[4].

---

(١) أخرجـه عبدالـرزاق (١٢٠٢٧)، وأحمد ٦/ ٤١٢، ومسلم (١٤٨٠) وابن أبي شيبة ٥/ ١٤٦، وأبـوداود (٢٢٨٨)، والـدارقطنـي ٤/ ٢٣ و٢٤ و٢٧، وابن حبـان (٤٢٥٠)، والطبراني في «الكبير» ٢٤/ ٩٣٤، والبيهقي ٧/ ٤٧٥.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٥٥٤.

(٣) هكذا وردت العبـارة في الأصل، وهي في «العـدة» ٢/ ٥٥٤ كما يلي: «وخبر الواحـد يخص به الظاهر المخصوص عند أبي حنيفة».

(٤) أخـرجـه البخـاري (٣٩٩) و(٧٢٥٢)، ومسلم (٥٢٥)، وابن مـاجـه (١٠١٠)، والترمـذي (٣٤٠) و(٢٩٦٢)، والنسـائي ٢/ ٦٠، والـدارقطني ١/ ٢٧٣، وابن حبـان (١٧١٦)، والبيهقي ٢/ ٢، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

فكان يجب أن تَتْبعوهم في ذلكَ وتقولوا: إنَّ النسخَ بخبرِ الواحد جائزٌ.

قيل: بهذا نقـول، وقــد نصَّ أحمدُ على هـذا في روايـةِ الفضـل بن زيـاد[1]، وأبي الحارث[2] عنه في خبر الـواحد: إذا كان إسنـاده صحيحاً وجبَ العملُ بـه، ثم قال: (أليس قِصَّةُ القبلةِ حين حُوِّلت، أتاهم الخبرُ وهم في الصـلاة، فَتحوّلوا نحوَ الكعبةِ، وخبر الخمـر، فأراقوهـا[3]، ولم ينتظـروا التواتـر)[4]، فهذا مـذهبُه في النسخِ، فـرجع سؤالهم عليهم.

فصل

ومن أدلتنا من طـريقِ النَّظرِ: أنَّ الخبرَ الخاصَّ يتناولُ الحكمَ بصريحِهِ، والعـامَّ من الكتـابِ يتناولُ الحكمَ بظـاهـرِه، والصريحُ يقضي على الظـاهِر، كـالآيتين والخبرين، ونحـرِّرُه طريقـةً قياسيـةً، فنقولُ: دليـلانِ خاصٌّ وعـامٌّ، فقضيَ بالخاصِّ على العـام،

(١) الفضل بن زياد القطان، أبوالعباس البغدادي، من كبار أصحاب الإمام أحمد، انظر «طبقات الحنابلة» ١/ ٢٥١.

(٢) أحمد بن محمد الصـائغ، كان الإمـام أحمد يجله ويكرمـه، روى عن الإمام مسـائل كثيرة. انظر «طبقات الحنابلة» ١/ ٧٤.

(٣) ورد ذلك من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قـال: كنتُ أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأُبي ابن كعب من فَضِيخِ زَهوٍ وتَمرِ، فجـاءهم آتٍ، فقال: إنَّ الخمر قـد حرِّمت، فقال أبـوطلحة: قُم يا أنسُ فأهرِقْها، فأهرقتُها.

أخـرجه البخـاري (٥٥٨٢) و(٥٥٨٣) و(٥٦٢٢) و(٧٢٥٣)، ومسلم (١٩٨٠)، والنسـائي ٨/ ٢٨٧، وابن حبـــان (٥٣٥٢)، و (٥٣٦٢) و(٥٣٦٣) و(٥٣٦٤)، والبيهقي ٨/ ٢٨٦ و٢٩٠.

والفَضِيخ: هو شرابٌ يتخذ من البُسر، إذا شُدِخَ ونُبِذ.

والزَّهو: هو البُسْرُ الذين يَحمرُّ أو يصفَرُّ قبل أن يترطَّب.

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٥٥٤ - ٥٥٥، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٠٩.

كالآيتين والخبرين.

ومنها: أنَّ خبرَ الواحدِ دليلٌ من أدلةِ الشرعِ يجبُ العملُ به، فوجبَ أن يقضيَ خاصّهُ على عامِّ الكتابِ كالمتواترِ.

فإن قيلَ: المتواترُ مقطوعٌ بطريقهِ، كما أنَّ القرآن مقطوعٌ بطريقهِ، فلما استويا في القطعِ وزادَ الخاصُّ بتناولِ الحكمِ بصريحِهِ قدَّمناه على العمومِ، وقضينا به، فأمَّا خبر الواحدِ فإنَّه لا يعطي إلا الظنَّ، ولا يُقضى بالظنِّ على القطعِ.

قيل: خبرُ الواحدِ ظنٌّ، وبراءةُ الذممِ بدليل العقلِ قطعٌ، وحكمنا بإشغالِ الذِّممِ وتعليقِ التكاليفِ والمشاقّ على البدنِ بخبرِ الواحدِ المظنونِ.

وكذلكَ لو شهدَ رسولُ الله ﷺ لرجلٍ بأنَّ هذا العبدَ له، فقال: هذا العبدُ مِلكٌ لهذا، ثمَّ إنه ادَّعى تملُّكَه[1] آخرُ من جهةِ المشهودِ له بها[2] ببيع أو هِبةٍ، وقامَ بذلكَ بيِّنةٌ حُكمَ له بها، وإن كُنّا نَعلمُ أنَّ الشهادةَ بنقلِها عن الأوَّلِ قضاءٌ بظنٍّ على قطعٍ. [٢/١٠٣]

ومنها: أنَّ ما ذهبنا إليه جمعٌ بين الدليلينِ، وما ذهبوا إليه إسقاطٌ لأحدِهما، والجمعُ بين دليلينِ من أدلّةِ الشرعِ أولى من الأخذِ بأحدِهما وإسقاطِ الآخر وتعطيلِه.

ومنها: أنَّ العمومَ عُرضةُ التخصيصِ ومحتمِلٌ له، والخصوصُ من خبرِ الواحدِ غير محتمِلٍ، فلا يعترضُه إلا النسخُ، فكان غيرُ المحتمِلِ قاضياً على المحتَمِلِ[3].

فصل
يجمع شبهاتهم

فمنها: أنَّ العمومَ في كتابِ الله مقطوعٌ به، وخبرَ الواحدِ مظنونٌ غيرُ مقطوعٍ به،

---

(١) في الأصل: «تملكها».

(٢) أي بالملكية.

(٣) انظر هذه الأدلة في «العدة» ٢/ ٥٥٥ - ٥٥٦، و«التمهيد» ٢/ ١١٠.

فلا يجوزُ أن يقدَّمَ المظنونُ على المقطوعِ، كما لا يُقضى بخبرِ الواحدِ على الإجماعِ.

ومنها: أنَّ التخصيصَ لكتابِ الله إسقاطُ ما تضمَّنـه القرآنُ، أو إسقاطُ بعضِ ما يقتضيه القرآنُ بخبرِ الواحدِ، فلم يجز، كنسخِ القرآنِ بخبرِ الواحدِ.

ومنها: أنَّ الترجيحَ لـلأدلَّـةِ بـابٌ مُجْمَعٌ عليـهِ عند أهلِ النظـر، وخبر الـواحـدِ ضعيفٌ، والقرآن قـويٌّ، فلا يجوزُ تقـديمُ الضعيفِ على القويِّ، كما لا يُقـدَّمُ القياسُ على الخبرِ[1].

فصل
في جمع الأجوبة عنها

فالأوّلُ: أنَّـا لا نُسقطُ المقطوعَ بـالمظنـونِ؛ لأنَّ المقطوعَ بـه في كتابِ اللهِ إنما هـو أصلُ الكـلامِ وإثباتُه، فطـريقهُ القَطـعُ، ولسنا نُسقطُ ذاك، وإنما نقضي على عمـومِه وتناولِه للأعيانِ التي أخرجهـا خصوصُ الخبرِ، وتلكَ الأعيانُ ما دخلت تحت العمومِ إلا من طريقِ الظاهرِ وغلَبةِ الظنِّ، ولـذلكَ سُوِّغَ الاجتهادُ ممن أسقطَ العمومَ ونفى أن تكـونَ له صيغـةٌ، ولذلكَ لم يفسَّق ولم يكفَّـر، بل خُطّيءَ، فرجّحنـا الصريحَ على ذلكَ الظاهـرِ المظنونِ، كما تُصرف صيغُ الأوامرِ التي في كتـابِ الله عن الإيجاب إلى الندبِ والاستحبابِ، والنواهي عن التحريمِ والإفسادِ إلى التنزيهِ والكراهةِ بأدلةٍ مظنونةٍ.

على أنَّه بـاطلٌ بما قدّمنا من الحكمِ بخبرِ الـواحدِ على براءةِ الذِّمم بأدلَّـةِ العقولِ المقطوعِ بها، وكما يُقضى بنقلِ الملكِ عن المالكِ الـذي شَهِدَ بملكِه الصـادقُ بشهادةِ شاهدين صدقُهما غيرُ مقطوعٍ به.

وأمَّا إلزامُ النسخِ، فقد منعناه بما نـصَّ عليه أحمدُ واستدلَّ بخبرِ القبلةِ والخمرِ، ولم يكلنا[2] على طريقِ تـوسعةِ النظرِ، وسلَّمناه نظـراً، فإنَّ النسخَ إسقاطٌ لموجَبِ اللفظ،

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٥٧، و«التبصرة» ١٣٤-١٣٥.

(٢) هكذا وردت في الأصل.

فلم يجز إلا بمثلِه أو أقوى منه، والتخصيص بيانُ ما أريدَ باللفظِ، فجازَ بما دونَه، كصرفِ الأمرِ والنهي عن ظاهرِه وحقيقةِ الكلامِ إلى مجازِه.

وأمَّا قولُه: إنَّ العمومَ أقوى، والتعلُّق بوجوبِ تراجيحِ الأدلّةِ، فإنَّ ذلكَ للمقابلةِ والإسقاطِ، فأمَّا الجمعُ الذي سلكناه، فيجوزُ أن يُجمعَ بينَ الأقوى والأضعفِ، كما [٢/ ١٠٤] يستدلُّ بالآيةِ والخبرِ والقياسِ في المسألةِ الواحدةِ؛ ولأنَّه يَبْطلُ بما ذكرنا من خبرِ الواحدِ مع دليلِ العقلِ في براءةِ الذِّممِ والبيِّنةِ مع تقدُّمِ شهادةِ المعصومِ بالملكِ.

فصل

في الكلامِ على من أجازه في المخصوص، ومنعَ من التخصيصِ به لما لم يدخله التخصيصُ.

وفيما قدَّمناه من الدلائلِ ما يكونُ دلالةً على مَنْ فَرَّقَ بينَ المخصوصِ وغيرِه، ولأنَّ العمومَ الذي لم يُخصَّ متعرِّضٌ للتخصيصِ، وخصوصُ الخبرِ صريحٌ في تناولِ الحكمِ، والعمومُ الذي خُصَّ والذي لم يُخَصَّ تساويا في تناولهما الحكمَ بالظاهرِ من اللفظِ، والخصوصُ يتناولُ الحكمَ بصريحِه.

وأيضاً: فإنَّ العمومَ الذي لم يُخَصَّ، كالظاهرِ من الأوامرِ والنواهي التي لم تُصرف عن ظاهرِها، ولم يدلَّ الدليلُ على صرفِها، ثم إنَّه إذا وردَ دليلٌ يصرفها صرفناها به مع كونها لم تُصرح[1] بصرفٍ، كذلكَ العمومُ، والجمعُ بينهما واضحٌ، وهو أنَّ كلَّ واحد منهما ظاهرٌ.

وأيضاً فإن التخصيصَ لم يخرج عمومَ القرآنِ عن رتبتِه في أنَّه ثابتٌ بدليلِ مقطوعٍ وهو النقلُ المتواترُ، ورتبته في كونِه قرآناً، وفي كونِه مقدَّماً على السنَّة، فإذا جازَ دخولُ التخصيصِ عليه بخبرِ الواحدِ مع هذه الرتبةِ، جازَ دخولُ التخصيصِ عليه بخَبرِ

(١) تحرفت في الأصل إلى: «تقترع».

الـواحد قبل تخصيصـه لتسـاويهما في تقدُّمهما على الآحـادِ بـرتبةِ القطعِ في طـريقهما، ورتبةِ الحُرمةِ في نطقِهما وتقدمهما على السنة.

فصل

في شُبهة المخالف[1]

قال عيسى بنُ أبان: إذا دخَله التخصيصُ صارَ مجازاً، فَقُبِلَ وأثَّر خبرُ الواحدِ في تخصيصهِ، كما قُبِلَ في بيانِ المجمَلِ، وإذا لم يـدخلْهُ التخصيصُ بقيَ على حقيقته فلم يجز تخصيصُه بخبرِ الواحدِ.

فيقالُ: لا نُسلِّمُ أنَّه صـارَ مجازاً، فلا نبني خلافاً على خـلافٍ، فأمَّا المجملُ، فإنَّه لا يعقلُ معناهُ من لفظِه، ولا المرادُ به بنفسِـه، والعمومُ قبلَ التخصيصِ وبعدَه مفهومُ المعنى، معقـولٌ منـه المرادُ، وامتثـالُه ممكنٌ، واللفظُ متنـاوِلٌ لما يبقى بعـدَ تخصيصِـه، فكانَ حكمُه حكمَ ما لم يُخصَّ.

شبهةٌ ثـانيةٌ: الباقـي على عمومِـه من غيرِ اتفاقٍ على خصـوصِه مقطـوعٌ على ما تضمنه من المسمّيات؛ لأنَّ صاحبَ الشريعة لو خصَّصَه لذكرَه معه، ولو ذكَرهُ لنُقلَ، فلما لم يُنقلْ بقيَ على القطعِ بتناولِه كلَّ مسمىً دخل تحتَه.

فيقال: لا نسلِّمُ أنـه تناولَ الأسماءَ قطعاً، بـل ظاهراً متردِّداً، لكنَّـه إلى الاستغراقِ أقربُ، ومنـه أظهرُ، وهو مهيأٌ لـورودِ التخصيصِ عليه، بـدليلِ أنَّ قرآناً مثلـه يخصُّه، وتخصيصُـه بالقـرآنِ بيانٌ لا نسخٌ، ولـو كان قطعـاً لكـان ما يـرد من القرآنِ نسخـاً، والخصوصُ الـواردُ بخبرِ الواحدِ لفظٌ صريح في الحكمِ، والأخذُ بـه جمعٌ بين الدليلينِ،

---

(١) وهي الأدلةُ التـي يستند إليها الحنفيـة في منعهم تخصيص عموم القـرآن بخبر الواحـد، يُرجع إليهـا مفصَّلة في «الفصـول في الأُصـول» للجصَّاص ١/ ١٥٥ - ١٦٣ و«أُصـول السرخسي» ١/ ١٤٢ - ١٤٣، و«كشف الأسرار» ١/ ١٦٣ - ١٦٦.

[٢/ ١٠٥] وحفظٌ لهما عن الإسقاطِ، وفي إسقـاطِ خبرِ الواحـد الخاصِّ إسقاطٌ لأحـدِ الدليلين، والأخذُ بهما[1] أولى.

فصل

يجوز تخصيصُ العمومِ بالقياسِ

أومأ إليـه صاحبُنا أحمدُ بـنُ حنبل في عدَّةِ مـواضعَ، منها لعـانُ البائنِ بـالثلاثِ، قالـوا له: اللهُ يقـول: ﴿يرمـونَ أزواجهم﴾ [النـور: ٤]، وهذه ليسـت زوجةً، فقـالَ: المريضُ الفارُّ من الميراثِ يورَثُ منه، وهذا فارٌّ من الولدِ[2].

واختلف أصحابُنا على وجهين: بعضُهم أجـازَه، وبعضُهم منعَ منه[3]، ومن منعَ منهم ذكـرَ أنَّ كلامَ أحمدَ يعطي في روايـةِ المنعِ، وهو قـولُه: كلامُ النبـيِّ ﷺ -أو قال: السُّنَّةُ- لا تُرَدُّ بالقياسِ.

وعندي: أنـه ليسَ في هذا من كـلامِ أحمدَ ما يمنعُ التخصيصَ، لأنَّ التخصيصَ ليس بِرَدٍ، لكنَّه بيانٌ، وإنَّما أراد: لا تُرَدُّ الرواياتُ بالآراءِ.

ولأصحابِ الشافعيِّ أيضاً في جوازِ التخصيصِ بالقياسِ الخفيِّ وجهان[4].

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «بها».

(٢) انظر هذه الرواية عن الإمام أحمد في «العدة» ٢/ ٥٥٩ - ٥٦٠، و«المسودة»: ١٢٠.

(٣) من الذين أجازوا التخصيصَ بـالقياس من أصحاب أحمد، أبوبكر عبدالعـزيز غلام الخلال، وأبويعلى الفراء، وأبوالخطاب الكلوذاني، والحلواني. وهو ما رجَّحه ابن عقيل.
ومن الذين منعوا التخصيصَ بالقياسِ من أصحـاب أحمد، أبوإسحاقَ بن شاقلا، وأبوالحسن الخرزي. انظر «العدة» ٢/ ٥٦٢، و«المسوّدة»: ١١٩ - ١٢٠، و«التمهيد» ٢/ ١٢١.

(٤) الشـافعية متفقـون على جـواز التخصيص بالقيـاس القطعي، ومحلُّ النـزاعِ جـوازه بالقيـاسِ الخفيِّ، وهـم في هذا على رأيين:
الرأي الأول: جواز التخصيص بالقياسِ الخفيِّ، وممـن قال بذلك: أبوإسحاق الشيرازي، كما في «التبصرة»: ١٣٧، وهو مذهب الإمام الشافعيِّ. =

وقال أصحابُ أبي حنيفة: إن كان قد دخله التخصيصُ بإجماعٍ؛ جازَ تخصيصُه بالقياسِ، وإن لم يكن دخله التخصيص؛ لم يجز تخصيصه به[1].

فصل

في جَزمِ أدلّتنا[2]

فمنها: أنَّه دليلٌ شرعيٌّ نافٍ بعضَ ما دخلَ تحتَ العمومِ بصريحِه، فوجبَ أن يُخصَّ به، كالنطقِ الخاصِّ.

ومنها: أنَّ العللَ الشرعيةَ معاني الألفاظِ الشرعيةِ، والمعاني المودَعةُ في النطق تكشفُ عن مرادِ الشارعِ، فإذا كانَ النطقُ الخاصُّ يُخصُّ به النطقُ العامُّ، فكذلكَ المعنى الذي تضمَّنه النطقُ إذا كان مصرِّحاً بالحكمِ.

ومنها: أنَّ العملَ بمخصوصِ القياسِ جمعٌ بينَ الدليلينِ، وهو أنَّا نعملُ بعمومِ اللفظِ فيما لم يتناوله القياسُ، وبمعناه الخاصِّ في الحكمِ الذي تناوله، فهو أولى من إسقاطِ ما لاحَ من معنى النطقِ رأساً، والتمسُّك بظاهرِ لفظِ العمومِ.

ومنها: أنَّ النبيَّ ﷺ لو قالَ: إذا زالت الشمسُ فصلوا أربَع ركعات، وإذا أَهَلَّ شهرُ رمضانَ فصوموا، وما أخبركم به عنّي أبو هريرةَ فهو قَولي وشَرعي. ثم إنَّ أبا هريرَة أخبرنا أنَّ المسافر يصليٍّ الظهرَ ركعتينِ، ويفطرُ شهرَ رمضانَ، فإنَّ ما سمعناه

= الرأي الثاني: منع التخصيص بالقياس الخفي، وهو المنقول عن ابن سريج، وأبي حامد الإسفراييني، والآمدي، انظر «المستصفى» ٢/ ١٢٣، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٩١، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٧٢.

(١) انظر «الفصول في الأُصول» ١/ ٢١١، و«أُصول السرخسي» ١/ ١٤٢، «وميزان الأُصول» ١/ ٤٧٠.

(٢) انظر هذه الأدلة وما تبعها من استدراكات وتعقيبات في «العدة» ٢/ ٥٦٤ - ٥٦٩ و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٢٢ - ١٣٠، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٥٧٢ - ٥٧٥.

منه قطعٌ، ومـا أخبرنا بـه أبو هريـرة ظنٌّ، ويجوز التعويلُ عليـهِ في إخراجِ ركعتين من صـلاةِ الظهـرِ، وتأخيرِ صومـه رمضـانَ عن وقتِـه، فأكثـرُ ما في العمـومِ أنـه قطعيُّ الطريقِ، وأكثـرُ ما في القياسِ أنَّه يـوجِبُ الظنَّ، فلا نمنعُ من أن نُخرجَ بـه بعضَ ما شملَه العمومُ.

ومنها: أنَّ العمومَ عُرضةُ التخصيصِ والاحتمالِ، والقياسُ حجةٌ لأنه غيرُ محتَملٍ في المعنى المستنبطِ له، وأبداً يُقضى بغيرِ المحتَملِ على المحتَملِ كالتفسيرِ مع الإجمال.

وأمَّا الـدلالةُ على من أجازَ ذلكَ بالقيـاسِ الجليِّ خاصةً من أصحـاب الشافعيِّ: أنَّ القيـاسَ الخفيَّ دليلٌ، فكانَ حكمُـه حكمَ الجليِّ من جنسِه في تخصيصِ العمـومِ، كخبرِ الواحـدِ لما كانَ دليلاً، كـان حُكمُه حكمَ الجليِّ من جنسِـه، وهو المتواتـرُ الذي [٢/ ١٠٦] ينجلي الحكمُ به.

وأيضاً: فإنَّ الخصـوصَ إنما قُدِّمَ على العمـومِ؛ لأنه تنـاولَ الحكمَ بصريحه، وهذا مـوجـودٌ في القيـاسِ مع العمـومِ المبتــدأ بـالتخصيصِ، وفي العمـومِ الـذي دخَلَـه التخصيصُ.

فصل
يجمع شُبههم فيها

فمنها: ما روي عن النبي ﷺ أنَّه قال لمعاذ: «بِمَ تحكم»؟ قال: بكتابِ اللهِ، قال: «فإنْ لم تَجد»؟ قال: بسنَّةِ رسولِ الله، قال: «فإن لم تجد»؟ قال: أجتهدُ رأيي ولا آلو[1]. فأقرَّه النبيُّ ﷺ على ذلكَ، وحمِدَ اللهَ على توفيقِه.

فوجْهُ الدلالةِ: أنَّه قدَّمَ السُنَّةَ بأسرِها على قبيلِ الرأي.

فيقالُ: إنَّ ما عارضه القياسُ منَ العمـومِ ليسَ بسنةٍ، كما أنَّ ما عارضه خصوصُ

---

(١) تقدَّم تخريجه ٢/ ٥.

السنَّةِ من عمومِ القرآنِ ليس بقرآنٍ، ووجبَ القضاءُ بخاصِّ السنَّة.

والذي يوضِّحُ هذا: أنه رتَّبَ القياس على السنَّة، كما رتَّبَ السنَّةَ على كتاب الله، ثم إنَّ السنَّةَ الخاصَّةَ لا تؤخَّر عن عمومِ كتابِ الله، بل تُقدَّمُ عليه، فكذلكَ لا يلزم تقديمُ عمومِ السنَّةِ على خصوصِ القياسِ[1].

ومنها: أنَّه إسقاطٌ لما تناولَه نطقُ القرآنِ، فلا يجوزُ بالقياسِ كالنّسخِ، وربَّما قالوا: أحدُ نوعي التخصيصِ، فلا يجوزُ بالقياسِ، كتخصيصِ الأزمانِ.

فيقالُ: ليس إذا لم يجز النَّسخُ لم يجز التخصيصُ، بدليلِ أنَّ نسخَ القرآنِ بخبرِ الواحدِ لا يجوزُ، ويجوزُ التخصيصُ به؛ ولأنَّ النَّسخَ: إسقاطُ موجَبِ اللفظِ، والتخصيص: بيانٌ للفظِ، والتخصيص جمع بينه وبينَ غيرِه، فافترقا.

ومنها: أنَّ القياسَ فرعٌ للكتابِ، فلا يجوزُ أن يَخُصَّ الفرعُ أصلَه، كما لا يُسقِطُ الفرعُ أصلَه.

فيقالُ: إنَّا لا نَخُصُّ الأصلَ بفرعِه، وإنَّما نخصُّ غيرَ[2] أصله؛ لأنَّ القياسَ متى استنبطَ من أصلٍ فيكونُ مماثلاً له في حكمِه، فلا يخصُّ به، وإنما يخصُّ أصلاً آخرَ يُضادُّه وينافيه.

ومنها: أنَّ هذا القياسَ مما يقدَّمُ عليه القياسُ الجليُّ، وكلُّ ما قدِّم عليه القياسُ الجليُّ لم يَجُزْ تخصيصُ العمومُ به، كاستصحابِ الحال.

فيقالُ: إنَّما لم يُخصَّ العمومُ باستصحابِ الحالِ؛ لأنَّ ذلك تمسُّكٌ وبقاءٌ على حكمِ الأصلِ، وليسَ كذلكَ القياسُ، فإنَّه دليلٌ في نفسِه[3]، وتقديمُ الجليِّ عليه لا

---

(١) انظر «التبصرة»: ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) في الأصل: «عن» ولا يستقيم بها السياق، والمثبت من «العدة» ٢/ ٥٦٨.

(٣) أي أنَّ الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً كالقياس؛ لأنَّ الاستصحابَ هو بقاءٌ على حكمِ الأصل حتى ينقل عنه بدليل. انظر «التمهيد» ٢/ ١٢٩.

يمنعُ كونَـه دليلاً يخصُّ بَيـانه العمومَ، كما أنَّ الخبرَ يقـدَّم عليه ما هـو آكدُ منـه، وهو المتواتِرُ، ولا يمنعُ من تخصيص العمومِ به.

ومنها: أنَّ القيـاسَ من شرطِ صحتِـه أن يجريَ على الأصـولِ، فـلا يـردُّه أصلٌ، والعمومُ من جملةِ الأصولِ، وهو ينافيـه، فلا يصحُّ مع منافاةِ أصلٍ من أصولِ الشرعِ له.

فيقال: لا نُسلِّم، أنَّ ما خصَّصه القياسُ كان مـراداً بالعمومِ حتى يكونَ معارِضاً له أو مضادّاً له، بل يتبيَّنُ بالقياسِ أنَّه لم يكن مراداً ولا داخلاً تحتَه.

ومنها: أنَّ العمومَ مقطوعٌ به، والقياسَ مظنـونٌ، فلا يجوزُ أن يُقضى بالمظنونِ على المقطوعِ.

فيقالُ: إنَّ المقطوعَ به[1] كونُه من كتابِ اللهِ، وذلكَ لا نرفعُـه بالقياسِ، وتناولُ ما [٢/١٠٧] تحتَ العمومِ من الأعيـانِ مظنونٌ، فما رفعنا بـا لمظنونِ، إلا المظنونَ، وزادَ القيـاسُ بأنه تناولَ الحكم بصريحِهِ. على أنَّ قـولَ النبيِّ ﷺ لو قال: اقتلوا الـزُّناةَ، واقطعوا السُّرَّاقَ، واقبلوا خبر أبي هريـرة عني. فقال أبو هريرة: لا تقتلوا البكـرَ من الزُّناةِ، ولا الابنَ إذا سرق من مـالِ أبيه. قبلنـا قولَـه المظنونَ، وأخـرجنـا بعضَ من دخلَ في نطقِ الرسـولِ المقطوعِ به، ولأنَّ بـراءةَ الذِّممِ بأدلةِ العقولِ مقطوعٌ بها، ثمَّ لـو جاءَ خبرُ واحدٍ يَشْغلُ الذِّممَ لقبلناه، وكذلك القياسُ.

ومنها لأصحابِ أبي حنيفة: أنَّ التخصيصَ للنطقِ قبل دخولِ التخصيصِ عليه إسقاطُ دلالـةِ اللفظ، فلم يجز بـالقياسِ، كالنَّسـخِ، ولا تلزمُ الزيـادةُ في التخصيصِ؛ لأنَّها ليست بإسقاطٍ؛ لأنَّ الدلالة قد سقطت بغيره.

---

(١) في الأصل: «عليه».

فيقالُ: لا يمتنعُ أن لا يجوزَ النَّسخُ ويجوزُ التخصيصُ، ألا ترى أنَّ نسخَ الكتابِ بخبرِ الـواحـدِ لا يجوزُ، ويجوزُ التخصيصُ؛ لأنَّ النسخَ إسقاطٌ، وهـذا جَمْعٌ بينـه وبين غيرِه، فافترقا.

فصل

يجوز تخصيص عام السُنّة بخصوص القرآن[1]

أومأ إليـه أحمد رضي الله عنه، فإنه نسـخ قضيته بينه وبين قـريش في ردِّ المسلمات إذا أتَيْنـه، فمنع ردَّهنَّ بقولِـه تعالى: ﴿فإنْ عَلمتمـوهنَّ مـؤمناتٍ فـلا ترجعـوهنَّ إلى الكفـار﴾ [الممتحنة: ١٠]، فأثبت أحمدُ نسخَ القضيّـةِ بالقـرآنِ[2]، والنَّسخُ آكدُ من التخصيصِ، وبهذا قالَ جماعةٌ [من][3] الفقهاءِ والمتكلِّمين.

وخرَّج ابن حـامد[4]: أنَّه لا يجوز من إيماء أحمدَ رضي الله عنـه، فإنَّه قـال: السنَّة مفسِّرةٌ للقرآنِ ومُبيِّنَةٌ له[5]. وذهبَ إلى ذلكَ بعضُ المتكلِّمين.

---

(١) انظـر هذه المسألـة في «العدة» ٢/ ٥٦٩، و«التمهيـد» لأبي الخطاب ٢/ ١١٣، و«المسـودة»: ١٢٢، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٥٩.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٥٦٩، و«التمهيد» ٢/ ١١٣.

(٣) ليست في الأصل.

(٤) هو أبوعبدالله، الحسنُ بن حامد بن علي بن مـروان، البغدادي الورّاق، شيخ الحنابلة في زمانه، له عدة مصنفـات منها كتاب «الجامع» في الاختلاف و«شرح الخرقي» و«شرح أُصـول الدين» توفي سنة (٤٠٣ هـ). انظر ترجمتـه في «تاريخ بغداد» ٧/ ٣٠٣، و«طبقات الحنابلة» ٢/ ١٧١ - ١٧٧ و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٢٠٣.

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٥٧٠، و«المسودة»: ١٢٢.

وحكى شيخنا في «العُدّة»[1]: أنَّ بالثاني من المذهبينِ قال أصحابُ الشافعي.

وذكر أصحابُ الشافعيِّ أنَّ المذهبَ عندهم جوازُ التخصيصِ دونَ المنعِ[2]، ولم يحكوه مذهباً لأحدٍ من أصحابهم.

فصل
في الدلالة على مذهبنا

قولُه تعالى: ﴿ونزَّلنا عليكَ الكتابَ تِبياناً لكلِّ شيء﴾ [النحل: ٨٩]، وهذا يعمُّ بيانَ قولِ الرَّسولِ، وبيانَ كلِّ مُشكِلٍ ومُجْملٍ، إلا ما خصَّه الدليلُ من المتشابه الذي انفردَ بعلمِه، وكلَّفَ الإيمانَ به من غيرِ بيانِ معناه.

ومنها: أنَّ القرآنَ مقطوعٌ به، والسنَّةَ غيرُ مقطوعٍ بها، فإذا جازَ بيانُ القرآنِ بالسنّةِ، فلأنْ يجوزَ بيانُ السنَّةِ -وهي الأضعفُ- بالأقوى أوْلى، ألا ترى أن من جوَّز نسخَ القرآن بالسنَّة كان قائلاً بنسخِ السنّةِ بالقرآنِ من طريق الأولى.

وأيضاً: فإنَّ السنَّةَ وحيُ اللهِ إلى قلبِه ﷺ، والقرآنَ كلامُ الله، ولا يمتنعُ أنْ يُقضى بخصوصِ كلامِه على عمومِ كلامِ رسولِه الصادرِ عن إلهامه، فهما غيرُ مختلِفَين في المعنى.

---

(١) ٢/ ٥٧٠.

(٢) نصَّ على ذلك الآمدي في «الإحكام» ٢/ ٤٧٠ حيث قال:

«يجوز تخصيصُ عموم السنَّة بخصوص القرآن عندنا، وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين».

وكذلك قال الزركشي في «البحر المحيط» ٣/ ٣٧٩: «يجوز تخصيص خبر الواحد بالقرآن».

فظهر بذلك عدم دقة ما ذكره الإمام أبو يعلى في «العدة» من أنَّ الشافعية، لا يقولون بتخصيص عموم السنة بخصوص القرآن.

فصل
في شُبَههم[1]

فمنها: قولُـه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ للنَّاس مـا نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤]، فجعلَ النبيَّ مبيِّناً لما ينزِّله من كتابِه، وبيانُه هو سنته.

ومنها: أنَّا لو جعلنا السنَّة مخصوصةً بالآيـة، جعلنا السنَّة أصلاً ومتبوعاً، والقرآنَ تابعاً، وهذا حَطٌّ له عن رُتبتِه.

فصل
في أجوبتنا عن ذلك

أمَّا الآيةُ: فلا حجَّـة فيها؛ لأنَّا قائلون بأنَّه يجوزُ بيانُ مـا يحتاجُ إلى بيانٍ من السنَّةِ [١٠٨/٢] بالقرآنِ[2]، وليسَ فيها نفيٌ لما أثبتَتـه آيتنا من أنَّ القرآنَ تبيانٌ لكل شيءٍ، وقـد يعتمدُ الرسولُ ﷺ فيما يقـولُه من الكلامِ على بيانِ القرآنِ السـابقِ لسنَّتِه، كما يبينُ ما أشكلَ من القرآنِ بقولِه.

وأمَّـا قـولُهم: فيـه حطٌّ لمرتبـةِ القرآنِ. فبعيـدٌ جـداً؛ لأنَّ الأقـوى قـد يقضي على الأدنى، كأخبارِ التواترِ يجوزُ أنْ تُبيَّن بها أخبارُ الآحادِ، ولا تنحطُّ رتبتُها عن العلمِ ولا تصيرُ تابعةً لأخبـارِ الآحادِ الموجبةِ للظنِّ، ودليلُ العقل يخصُّ أدلَّـةَ الكتابِ والأخبارَ، ولا يدلُّ على أنَّ أدِلَّـةَ العقلِ منحطةٌ بـذلكَ عن كونِها هي الأصلُ في إثبـاتِ الصانعِ والنُّبوَّات، ولأنَّ الذي ينطقُ به النبيُّ ﷺ من العمـومِ عن وحي إلى قلبِه ﷺ، ثمَّ ينزل عليه القرآنُ كاشفاً لتخصيصِ الوحي الأوَّلِ[3].

---

(١) انظـر الشُّبـه التي يحتج بها المخـالفـون في: «التبصرة»: ١٣٦، و«الإحكـام» لـلآمـدي ٢/ ٤٧٠-٤٧١، و«البحـر المحيط» ٣/ ٣٧٩، و«العدة» ٢/ ٥٧١ - ٥٧٢، و«التمهيـد» لأبي الخطاب ٢/ ١١٤ - ١١٥.

(٢) في الأصل: «من القرآن»، والمثبت أنسب لاستقامة السياق.

(٣) انظر «الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٢١.

فصل

يجوزُ تخصيصُ العمومِ بأفعالِ النبيِّ ﷺ

أشارَ إليه أحمـدُ في مـواضعَ(١)، وبه قالَ أصـحاب الشافعيِّ(٢)، وأصحابُ أبي حنيفـةَ سوى الكرخي(٣)، وذلكَ مثلُ نَهيه ﷺ عن استقبالِ القبلـةِ بالبولِ والغائطِ، واسـتدبارِها(٤)، وأنَّه بعد ذلك روى جـابرٌ أنَّه جلـسَ مستقبلَ القبلةِ فـوقَ سطحٍ

---

(١) انظر المواضع التي أشـار الإمام أحمد من خلالها إلى جـواز التخصيص بأفعال النبي صلى الله عليـه وسلم في «العـدة» ٢/ ٥٧٣ - ٥٧٤، و«التمهيـد» ٢/ ١١٦. وراجع مسألـة تخصيص العمـوم بـأفعـال النبي صلى الله عليـه وسلم في «المسـوّدة» ١٢٥، و«شرح الكـوكب المنير» ٣/ ٣٧١.

(٢) انظر «المستصفى» ٢/ ١٠٦، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٨٠ و«البحر المحيط» ٣/ ٣٨٧.

(٣) رأي الكرخي راجع إلى كـونه يرى أنَّ فعلَ الـرسول صلى الله عليه وسلم خاصٌّ بـه، لا يتناول غيره من أفراد الأمة إلا بدليل آخر. وهذا على خلاف رأي الحنفية الذين يرون في فعله صلى الله عليـه وسلم، دليلاً قـائماً بنفسـه، يشمل أفـراد الأُمة ولا يختص بـه صلى الله عليـه وسلم، إلاّ بدليلٍ مخصص.

انظـر «الفصـول في الأُصـول» للجصَّـاص ٣/ ٢١٥، و«تيسير التحـريـر» ٣/ ١٢٠، ١٢١، و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٧٢ و٢/ ٦٧٣.

(٤) عن أبي أيوب الأنصـاري، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا أتى أَحَدُكُم الغـائط، فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها بغائط ولا بول، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا».

أخـرجـه مـالك ١/ ١٩٣، والشـافعي ١/ ٢٥، وأحمد ٥/ ٤١٤ و٤١٥ و٤١٦ و٤١٧ و٤٢١، والبخـاري (١٤٤) و(٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤)، وأبوداود (٩) وابن مـاجه (٣١٨)، والنسـائي ١/ ٢١ و٢٢ و٢٣ الترمذي (٨)، والبيهقي ١/ ٩١، وابن حبـان (١٤١٦)، والبغوي (١٧٤). مع اختلاف في اللفظ عند بعضهم.

على لَبِنَتَين[1]، فكانَ فعلُه عندنا كأنَّه قولٌ منه: ويجوزُ ذلكَ في البُنيان[2].

فصل
في دلائلنا

فمنها: أنَّه قد ثبتَ بما قدَّمنا أنَّـه مخاطبٌ كخطابِنا، وأنَّـه معنا في التكليفِ على سواءٍ، إلا ما خصَّه بـه الدليلُ عنَّا من إيجابٍ، أو حظرٍ، أو إباحـةٍ، فإذا ثبتَ ذلكَ، وقال قولاً عامًّا، ثم إنه فعل فعـلاً دخلَ تحت قولِه ونَهيه، وهو ممَّن لا يخالفُ أمر الله، ثبتَ أنَّه فعلَه بأمرِ اللهِ ووَحيه، فصارَ بذلكَ فعلُه كقولِه.

ومنها: أنَّ فعلَه ﷺ مما يجبُ الاقتداءُ بهِ في الشرعيّاتِ، فخصَّ به العمومُ، كقولِه، وقد دلَّلنا على ذلكَ في بابِ الأوامرِ[3].

[فصل[4]]

شبهةُ المخـالفِ: أنَّ الفعلَ يقعُ محتَمـلاً بأن يكـونَ مخصوصـاً بـه[5]، وأن يكون مشروعاً لنا، فلا نقضي بالمحتَمل على العمومِ المتناولِ للحكمِ بصيغته.

---

(١) عن جابـر بن عبدالله، قـال: كان رسول الله صلى الله عليـه وسلم ينهانـا أن نستقبل القبلة، أو نستدبرها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، قال: ثمَّ رأيته قبلَ موته بعام يبول مستقبل القبلة.
أخـرجه أحمد ٣/ ٣٦٠، وأبـوداود (١٣)، وابن مـاجـه (٣٢٥)، والترمذي (٩)، والـدارقطني ١/ ٥٨-٥٩، وابن حبـان (١٤٢١)، والطحـاوي «شرح معـاني الآثـار» ٤/ ٢٣٤، والحاكم ١/ ١٥٤، والبيهقي ١/ ٩٢.

(٢) هذا وجـه الجمع بين الخبر الوارد في النهـي عن استقبال القبلـة بغائط أو بول، وبين حـديث جابر الذي يفيد جواز ذلك، فيحمل النهيُ عن الاستقبال أو الاستدبار في الصحارى والعراء دون الكُنفِ والأماكنِ المستورة.

(٣) انظر ما تقدم في ١٠٢.

(٤) ليست في الأصل.

(٥) أي مخصوصاً بالنبيِّ ﷺ ومقصوراً عليه.

فيقالُ: إنَّ فعلَه لو أرادَ ابتـداء، الظاهرُ عندنا جميعاً منـه أنَّه تشريعٌ لا يخصّه، بل هـو تشريعٌ لنا، وإذا كـان كـذلك، فـالعامُّ يتنـاولُ الفعلَ بظـاهـرِه، وهذا فعلُـه ﷺ موضوعٌ للتشريعِ إلا أن يخصَّـه الدليلُ، ولذلكَ جعلناه كـذلكَ حال الابتداءِ من غيرِ تقدُّمِ عمومٍ.

فصل

ويجوزُ التخصيصُ بـالإجماع[1]؛ لأنَّ الإجماعَ حجـةٌ مقطـوعٌ بها، فإذا جـازَ التخصيصُ بـالمظنونـاتِ من الأدلةِ، كخبرِ الـواحـدِ والقياسِ، فـلأنْ يجوزَ بالـدليلِ القطعيِّ أولى.

فإن قيل: قد أجـزتم النّسخَ بخبرِ الواحدِ ولم تُجيزوه بـالإجماعِ مع الحالِ المذكورةِ من كونِه قطعياً، وخبرِ الواحد ظنياً.

قيلَ: الإجماعُ والنَّسخُ لا يلتقيـانِ؛ لأنَّ النسخَ إنما يكـونُ مع حيـاةِ الرسـولِ ﷺ، ولا يصحُّ الإجماعُ، ولا يكون حجّةً إلا بعد موتِ النبي ﷺ، وانقطاعِ الوحي، والإجماعُ والعمـومُ يجتمعانِ في عصرٍ واحـدٍ، وإذا جازَ أن يبيِّنَ القيـاسُ مـرادَ الشارع بـاللفظِ العـام، فاجتماع القـائِسين أحرى أن يجوزَ بيـانُهم لمرادِه بـالعمومِ، وإذا كـانَ الإجماعُ [٢/ ١٠٩] مبيِّناً، فقد بيّن النسخ أيضاً كما يبين التخصيص، فإذا تلونا آيةً، وروينا حديثاً، ورأينا الإجماع منعقداً على ضـدّ حكمه، تَبينّا بذلكَ أنـه منسوخ حسبَ ما تبينّـا بالإجماع في

---

(١) هـذا رأي جمهـور الأصوليين من الحنفيـة والمالكيـة والشـافعيـة والحنابلـة، والمخصِّص عنـد التدقيق والتحقيق إنَّما هو دليل الإجماع، لا أنَّ الإجماع نفسه مخصِّص، لأنَّ الإجماع لا بُدَّ له من دليل يستند إليه.

انظـر «العـدة» ٢/ ٥٧٨، «التمهيـد» ٢/ ١١٧ - ١١٨، و«شرح الكـوكب المنير» ٣/ ٣٦٩، و«المسـودة»: ١٢٦، و«المستصفى» ٢/ ١٠٢، و«الإحكـام» لـلآمـدي ٢/ ٤٧٧ - ٤٧٨، و«البحـر المحيط» للـزركشي ٣/ ٣٦٣، و«ميـزان الأُصـول» للسمـرقنـدي الحنفي ١/ ٤٧٣، و«العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافي: ٨٠١ - ٨٠٢.

العموم الذي اتفقوا على إسقاطِ عمومِه، أنَّه مخصوص، فلا فرقَ بينهما من هذا الوجه[1].

فصل

ويجوزُ التخصيصُ بدليلِ الخطابِ؛ وهو مفهومُه، وفحوى الخطاب؛ وهو تنبيهه[2]؛ لأنه دليل من أدلة الشرع، ويعقل منه ما وراءه[3].

صورة ذلك أن يقول: في الأنعام صدقةٌ، أو في الأنعام الزكاةُ. فيكونُ ذلكَ عامّاً في جميعِ الأنعامِ، الإبلِ والبقرِ والغنم، سائمتِها ومعلوفتِها، فإذا قالَ بعدَ ذلكَ: في سائمةِ الغنم الصدقةُ. دلَّ ذلكَ على أنَّه لا صدقةَ في معلوفتها، واختصَّ بالسائمةِ.

والدلالةُ على ذلكَ: أنَّ مفهومَ الخطابِ بيْنَ أن تكونَ دلالتُه من اللفظِ، كما قال قومٌ، أو قياساً جليّاً، كما قال آخرون[4]، والأمرانِ جميعاً مقدَّمان على العمومِ، وقاضيان عليه بما قدَّمنا من الدلالةِ على التخصيصِ بالقياسِ وخبر الواحدِ.

فصل

يجوزُ تخصيصُ العمومِ بقولِ الصحابيِّ إذا لم يظهر خلافُه، وكذلكَ تفسيرُه الآية المحتملة والخبر المحتمل على الروايةِ التي يُجعل قولُه فيهما مقدَّماً على القياسِ، نصَّ

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٧٨.

(٢) انظر هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٥٧٨ - ٥٧٩، و«التمهيد» ٢/ ١١٨ و«المسودة»: ١٢٧، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٦٦، و«المستصفى» ٢/ ١٠٥، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٧٨، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٨٥.

(٣) في الأصل: «رواه».

(٤) ينبني على الاختلافِ في كونِ دلالةِ المفهومِ بمنزلةِ اللفظ، أو بمنزلة القياس، ثمرة تتمثل في حال تعارض دلالة المفهوم مع لفظ آية أو خبر، فمن قال: بأنها بمنزلةِ دلالةِ اللفظِ؛ كان الحكم كما لو تعارض خبران أو آيتان، ومن قال: إنها بمنزلة القياس؛ كان المقدَّم هو الخبر. انظر «البحر المحيط» ٣/ ٣٨٥.

عليه أحمدُ[1]، وأنه يخصُّ بقولِ الصحابةِ إن لم تكن سنةٌ، فإذا[2] اختلفت الصحابةُ على قولينِ أخذنا بأشْبهِ القولين بكتابِ اللهِ تعالى، وبهذا قال أصحابُ أبي حنيفة[3]، واختلفَ أصحابُ الشافعيِّ على القولِ القديمِ الذي يجعلونَ [فيه][4] قولَ الصحابيِّ حجّةً، فمنهم من خصَّ به ومنهم من لم يُخُصَّ به[5].

فصل

دليلنا: أنَّ قولَ الصحابيِّ أقوى من القياسِ، بدليلِ أنه يُترك له القياسُ، فيجبُ أن يُخَصَّ به الظاهر كخبرِ الواحدِ.

وأيضاً، فإنَّ القياسَ الذي تُركُ لأجلِه يُخصُّ به العمومُ، فبأن يخصّ بخبر الواحد أولى وأحرى.

---

(١) انظر هذه المسألة في «العدة» ٢/ ٥٧٩، و«التمهيد» ٢/ ١١٩، و«المسودة» ١٢٧، و «شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٧٥ .

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «قال».

(٣) ذلك أنَّ جمهورَ أصحابِ أبي حنيفة يرون أنَّ قولَ الصحابيِّ حجةٌ، وخالف الكرخي وأبوزيد إذا كان قول الصحابي ممّا يدرك بالاجتهاد والقياس. انظر «أُصول السرخسي» ٢/ ١٠٥-١١٣، و«الفصول في الأُصول» للجصّاص ٣/ ٣٦١-٣٦٦، و«ميزان الأصول» ٢/ ٦٩٧-٧٠٣.

(٤) زيادة يستقيم بها السياق.

(٥) للإمام الشافعي في حجية قول الصحابي قولان، جديد وقَديم: القول الجديد: إنه ليس بحجة، فلا يخصُّ به العموم.

والقول القديم: إنه حجة، فيخصُّ به؛ لأنه على هذا القول يكون قول الصحابي مقدّماً على القياس، فإذا جاز التخصيصُ بالقياس، فلأن يجوزَ بقول الصحابي من بابٍ أولى.

والراجح المعتمد عند الشافعية هو القولُ الجديد، فلا يجوزُ تخصيص العموم بقول الصحابي. انظر «المستصفى» ٢/ ١١٣، و«التبصرة»: ١٤٩، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٨٥ - ٤٨٦، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٩٨ - ٤٠٤.

فصل
في شُبَهِهم

فمنها: أنَّ الصحابيَّ يتركُ مذهبَه وقولَ نفسِه للعمومِ، ألا ترى أنَّ ابن عمر كان يخابرُ أربعينَ عاماً لا يرى به بأساً، [قال][1]: حتى أتانا رافعُ بنُ خَديج، فأخبر أنَّ النبي ﷺ نهى عن المخابرة، فتركناها بقولِ رافعٍ[2].

فيقال: إنَّه تركَ قولَه بالنصِّ، ولأنَّ مخابرتَهم لم تكن عن اجتهادٍ، لكنْ عملوا بالأصلِ، وأنَّه الإباحةُ، وأخذُ المال بالتراضي إلا ما نهاهم الشرعُ عنه[3]، فلما جاءهم خبرُ الواحدِ كان ناقلاً عن حكمِ الأصلِ.

ومنها: أنَّ الخبرَ حجَّةٌ، فلا يُخصُّ بفتوى مُفتٍ، كفتوى غيرِ الصحابةِ من الفقهاءِ.

فيقالُ: إنَّ آحادَ الفقهاءِ ليس قولُهم حجَّةً بخلافِ الصحابةِ.

فإنْ قيلَ: فما تقولونَ في تفسيرِ التابعيِّ، وقولِه، هل يخصُّ به العمومُ؟

قيلَ: لا يُخصُّ به، ولا يفسَّرُ به؛ لأنه ليسَ بحجةٍ؛ لأنَّ أحمدَ قَصَرَ التخصيصَ على قولِ النبيِّ ﷺ وأصحابِه، وعنه: جوازُ ذلكَ.

وروي عنه: يَأخذُ بما جاء عن النبيِّ ﷺ وعن أصحابِه، وهو مع التابعين مخيَّرٌ. فقد[4] حَطَّ رُتْبَةَ التابعينَ عن رتبةِ الصحابةِ؛ لأنَّهم لم يَشهدوا التنزيلَ، ولا[٢/ ١١٠] عاينوا النبيَّ ﷺ، وقد قالَ: لا يكاد يَجيءُ شيءٌ عن التابعينَ إلا يوجد عن أصحابِ النبيِّ ﷺ[5].

---

(١) زيادة يستقيم بها السياق.

(٢) تقدَّم تخريجه في الصفحة: ٢٢٠ من هذا الجزء.

(٣) تحرفت في الأصل إلى: «علية».

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «فقط».

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٥٨٢ - ٥٨٣.

فصل

ويجبُ الأخــذُ بتفسـيرِ الـراوي للَّفظِ المرويِّ عن رسول اللهِ ﷺ، والعملُ بـه إذا كان مفتقِراً إلى التفسيرِ[1]، مثل قولِهِ ﷺ: «المُتبايعانِ بـالخيارِ ما لم يَتفرّقا»[2] يتردّدُ بينَ الافتراق بـالأقوالِ أو الأبـدانِ، فكان ابنُ عمـر يقـومُ من مجلسِ العقدِ، فكـان قيامـه تفسيراً لـلافتراقِ، وأنّـه بالأبـدانِ دونَ الأقـوالِ، ومثل قـول النبي ﷺ: «الشهـرُ تِسعٌ وعشرون، فصوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُمّ عليكم ، فاقدروا له»[3]، فكانَ ابنُ عمرَ إذا كان في السماءِ غيمٌ أو قَتَرٌ في ليلـةِ الثلاثينَ أصبحَ صائماً[4]. فكأنَّه فسَّر ذلك بـالضيقِ، فَضَيَّقَ شعبانَ لشهـرِ رمضانَ تـوسعةً للصـومِ، وتفسيرُ عمرَ رضي الله عنـه لقولِ النبـي ﷺ: «الذهبُ بـالوَرِق رِبـاً إلا هاءَ وهـاء، والشعيرُ بالشعير ربـاً إلا هاء وهـاء، والبُرُّ بالبُرِّ ربـاً إلا هاء وهـاء»[5]، فإنَّ المرادَ بــهاء وهاء: التَّقـابُض في مجلسِ العقدِ[6]، والدليلُ على تفسيرِهِ بـذلكَ ما رواهُ مـالكُ بن أوس بن الحَدَثان، أنّـه قال: التمستُ صَرفـاً بمئةِ دينـارٍ، فدعاني طَلحـةُ بنُ عبيـدالله، فَتراوضنا[7] حتى اصطَرف منّي وأخـذَ الذهبَ يقلِّبهـا في يدِه، ثمَّ قـالَ: حتى يأتيَ خازني من الغـابةِ. وعمـرُ بن الخطـاب يسمعُ، فقال: واللهِ لا تُفـارقه حتى تأخـذَ منه. وروي أنّـه قال لطلحـةَ: لا

---

(١) انظر هذا الفصل في «العُدة» ٢/ ٥٨٣، و«المسوّدة»: ١٢٨.

(٢) تقدم تخريجه ٢/ ٤٤.

(٣) تقدم تخريجه ١/ ١٩٤.

(٤) أخرجه أحمد ٢/ ٥، ١٣، وأبوداود (٢٢٢٣).

(٥) أخرجـه دون ذكر سبب الإيـراد: أبوداود (٣٣٤٨)، والـدارمي ٢/ ٢٥٨، والنسائي ٧/ ٢٧٣. وسيأتي تخريجه مع سبب الإيراد بعد قليل.

(٦) انظر «النهاية في غريب الحديث» ٥/ ٢٣٧.

(٧) من المراوضة، وهي: المجاذبة في البيع والشراء. «النهاية في غريب الحديث» ٢/ ٢٧٦.

تفارقْه حتى تعطيَه وَرِقَه، أو تردَّ عليه ذهبَه[1].

وبهذا قالَ بعضُ أصحابِ الشافعيِّ[2].

وحكى أبـو سفيان عن الكـرخيِّ من أصحـابِ أبي حنيفةَ أنَّـه كان يقـولُ: يجبُ العمل بظاهرِ الآيةِ والخبرِ، ولا يرجع إلى تفسيرِ الصحابي[3].

فصل

في دليلنا

إنَّ اللفظَ المفتقـر إلى البيان؛ الصحابـةُ -رضي الله عنهم- أعـرفُ بمعناه؛ لأنَّهم عربٌ، ثمَّ انضمَّ إلى معـرفتِهم بلغةِ العـربِ، مشاهدتُهم لـرسولِ الله ﷺ، وإدراكُهم إلى مخارجِ كـلامِـه، ودلائلِ أحـوالـه[4]، والأسبـابِ التي وردَ الكـلامُ عليهـا وفيهـا، فصارت تفاسيرُهم مع معـرفتِهم بأقوالِه ﷺ كالبيِّنَة المترجمةِ للكـلامِ الذي لا يَفهمه الحاكمُ، وكالمقـوِّمين المُعتَبَرين[5] بالأسـواقِ فيما يقعُ الخلافُ في قيمتِـه عند الغـرامةِ الواجبةِ على المتلِفِ للمقوَّماتِ من الأموالِ.

شبهةُ المخـالفِ: بأنَّ الآيـةَ والخبرَ يجبُ العملُ بظـاهرِهما؛ لكـونِهما حجتين من حُججِ الشرعِ، وقولُ الصحابيِّ؛ إنَّما هو اجتهـادٌ وليسَ بحجةٍ، فلا يُقضى بغيرِ حجةٍ على حجةٍ.

---

(١) أخرجـه مع الحديث المتقدِّم: مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٣٦ - ٦٣٧، وعبـدالرزاق (١٤٥٤١)، وأحمد ١/ ٢٤ و٣٥ و٤٥، والبخـاري (٢١٣٤) و(٢١٧٤) ومسلـم (١٥٨٦)، والترمـذي (١٢٤٣)، وابن ماجه (٢٢٥٩) و(٢٢٦٠) والبغـوي في «شرح السنة» (٢٠٥٧)، وابن حبان (٥٠١٣)، والبيهقي ٥/ ٢٨٣ و٢٨٤.

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي ٢/ ١١٥.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٥٨٨، و«المسودة»: ١٢٩، و«تيسير التحرير»: ٢/ ١٦٢.

(٤) في الأصل: «أحوال»، ولا يستقيم بها السياق.

(٥) في الأصل: «المعترفين».

والجواب: أنا لا نسلِّم، بل هو حجةٌ في إحدى الروايتين، ولو سلَّمنا أنَّه ليس بحجةٍ في الشرعِ لم يخرج عن كونه حجةً في[1] اللغةِ، ونحن نقنع بقول أبي زيدٍ[2]، والأصمعيِّ، وثعلب، والمبرِّد[3]، وشعرِ زهير[4]، وأمثالِ ذلك لمكان المعرفةِ، ونشغل الذمّةَ بالقيمةِ بقولِ المقوِّمين من أهلِ الخبرةِ بالسوقِ، ونُسقِطُ هيئاتِ الصلاةِ، ونُؤخِّرُ الصومَ بقولِ مُتطببينَ بأنَّ هذا المرضَ يزيدُ في الصومِ، وإلى أمثالِ ذلكَ، والله أعلم.

فصل

[٢/ ١١١] فإن تركَ الراوي لفظَ النبيِّ ﷺ وعملَ بخلافِه متأوِّلاً لم يكن تركُه للظاهرِ معمولاً به، ويُعملُ بالظاهر[5].

فإنْ صرفه بدليلٍ، وعلمنا أنه دليلٌ لا شبهة؛ صرفناه بذلكَ الدليلِ، لا لكونه قولَ الراوي؛ مثل نهيِ النبي ﷺ أبا طَيْبة عن أكلِ أجرةِ الحجامةِ، وأمره أن يعلفَه

---

(١) في الأصل: «من»، والمثبت أنسب للسياق.

(٢) هو أبوزيد الأنصاري، المتقدمة ترجمته في الصفحة ٢٨٤ من هذا الجزء.

(٣) هو محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الأزْدي البصري، إمامٌ من أئمة النحو والأدب، له تصانيف كثيرة منها كتاب «الكامل» توفي سنة (٢٨٦هـ) . انظر «تاريخ بغداد» ٣/ ٣٨٠ - ٣٨٧، و«إنباه الرواة» ٣/ ٢٤١ - ٢٥٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٥٧٦ - ٥٧٧.

(٤) هو زُهير بن أبي سُلْمَى ربيعة بن رياح المزني، من شعراء الجاهلية وحُكمائهم، ولدَ في «مزينة» ونشأ في أُسرة أدبٍ وشعر، فكان أبوه شاعراً وخاله شاعراً وأخته سلمى شاعرة، وكذلك ابنه كعب صاحب «بانت سعاد». انظر «الشعر والشعراء» ١/ ١٣٧، و«الأعلام» ٣/ ٥٢.

(٥) أي بظاهر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه هي الرواية الراجحة عند الحنابلة. انظر «العدة» ٢/ ٥٨٩، و«المسودة»: ١٢٩.

ناضِحَه، ويُطعمَـه رقيقه[1]، وحملَ ابنُ عباسٍ ذلكَ على غيرِ التحريمِ، وقـال: لو كان حراماً، لم يُعطِه[2]، وهو قولُ أصحابِ الشافعيِّ[3].

وفيه روايةٌ أخـرى: لا يجبُ العملُ به إذا خالَفه الراوي، مثل مـا روي عن عائشةَ أنها زوَّجت بناتِ أخيها[4]، مع روايتها عن النبيِّ ﷺ: «أيّما امرأةٍ نكحت نفسَها بغيرِ

---

(١) في الحديث عن ابن مُحَيِّصَة: أنَّ أباه استأذنَ رسـولَ الله صلى الله عليه وسلم في خراج الحجَّام، فأبى أن يأذن له، فلـم يزل به حتى قـال: «أطعِمْه رقيقَكَ، وأعْلِفْهُ نـاضِحَكَ». أخرجـه مالك ٢/ ٩٧٤، وأحمد ٥/ ٤٣٥، ٤٣٦، والشـافعي ٢/ ١٦٦، وأبـوداود (٣٤٢٢)، والترمـذي (١٢٧٧)، والبغـوي (٢٠٣٤)، والطحـاوي في «شرح معـاني الآثـار» ٤/ ١٣٢، والبيهقي ٩/ ٣٣٧، وابن حبان (٥١٥٤).

أمَّا ما ورد في شأنِ أبي طَيبـة؛ فالثابت فيه: «احتجَم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، حَجَمـه أبوطيبة، فأمر له رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بصاعٍ من تمر، وأمر أهله أن يُخففوا عنه من خراجه».

أخـرجـه مالك في «الموطأ» ٢/ ٩٨٤، والبخـاري (٢١٠٢) و(٢٢١٠)، وأبـوداود (٣٤٢٤)، والطحاوي ٤/ ١٣١، والبيهقي ٩/ ٣٣٧، والبغوي (٢٠٣٥).

ووجـه الجمع بين خبر ابن مُحَيِّصَـة وخبر أبي طيبة: أنَّ النهيَ عن كسبِ الحجَّام إذا كـان على شرطٍ معلـوم، بأن يقول: أُخـرج منكَ من الدَّم كـذا. فلعدم قـدرته على إيجاد هـذا الشرط، لم يأذن الرسول صلى الله عليه وسلم في كسب الحجَّام، فإذا عُدِمَ هذا الشرط جاز كسبُه، ولذلك أجازه الـرسول صلى الله عليـه وسلم لأبي طيبة، وجازاه على فعلـه. انظر«الإحسـان في تقريب صحيح ابن حبان» ١١/ ٥٥٧.

ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم: «أعلفه نـاضحك»: أي اجعله علفاً لناقتك. والناضح: هي الناقة التي يسقى عليها الماء.

(٢) أخرجه عن ابن عباس بهذا اللفظ أحمد ١/ ٣١٦ و٣٢٤ و٣٣٣ و٣٦٥، والبخاري (٢١٠٣)، و(٢٢٧٩)، ومسلم (١٢٠٢)، وأبوداود (٣٤٢٣) والبيهقي ٩/ ٣٣٨.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٥٩٠، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ١١٥.

(٤) أخرج مـالك ٢/ ٥٥٥. أنَّ عـائشـة زوجَ النبـيِّ صلى الله عليـه وسلم، زوجت حفصـة بنت عبدالـرحمن، المنذرَ بن الـزبير، وعبدالـرحمن غائبٌ بـالشام، فلما قـدم عبدالـرحمن قال: ومثلي يُصنعُ هذا به؟ ومثلي يفتات عليه؟ فكلمت عائشة المنذر بن الزبير، فقال الزبير: فإنَّ ذلكَ بيد عبدالرحمن، فقال عبدالرحمن: ما كنتُ لأرُدَّ أمراً قضيتِه.

إذنِ وليِّها، فنكاحها باطل»[1] الخبر المعروف.

وحكى أبو سفيان عن أبي بكر الرازي أنه قال: هذا على وجهين[2]:

أحدهما: أن يكونَ الخبرُ محتمِلاً للتأويلِ، فلا يُلتفتُ إلى عملِ الصحابيِّ، كحديثِ ابن عمرَ في التفرُّقِ بين خبرِ المتبايعين وخيارهما[3]، وحمله ذلك على التفرّق بالأبدان[4]، فلا يعمل على تأويله.

والثاني أن يكون الخبرُ غيرَ محتمِلٍ للتأويل، فعمله بخلافِه يكونُ دليلاً على أنَّه عَرفَ نسخه، أو عقلَ من دلالةِ الحالِ مرادَ النبيِّ ﷺ أنَّه للندبِ دونَ الإيجابِ، وكان يحكي ذلكَ عن الكرخي، وحكى غيرُه عن الكرخيِّ أنَّ الأخذَ بما رواه أَوْلى مما عمل به من غير تفصيلٍ[5].

فصل
في دلالة الرواية الأولى

إنَّ كلامَ صاحبِ الشرعِ واجبٌ اتباعُه، وقولَ الراوي وعملَه قد يقعُ لشبهة أو اجتهادٍ يخطىءُ فيه، وقد يكونُ لدلالةٍ، فلا يجوزُ تركُ الحجّةِ لما يَحتمل هذه الاحتمالات.

وهذه الروايةُ التي تقولُ: إنَّ الصحابيَّ كسائر المجتهدين، وليسَ قولُه حُجّةً، وأيضاً فإنَّ أبا حنيفةَ قال: ليسَ بيعُ الأمةِ المزوَّجةِ طلاقاً لها، واحتجّ هو وغيرُه بما رويَ عن ابنِ عباس أنَّ عائشةَ اشترت بَريرة، فأعتقتها، فخيرَّها رسولُ اللهِ ﷺ[6]، ولو

(١) تقدم تخريجه في ٢/ ١٤٧.

(٢) انظر قول أبي بكر الرازي هذا في «الفصول في الأُصول» ٣/ ١٧٥. (٣) تقدم تخريجه ٢/ ٤٤.

(٤) التفرق يكون بالقول ويكون بالبدن، وابن عمر رضي الله عنه حمل الحديث على التفرق بالأبدان، ولذلك قال نافع: كان ابن عمر إذا أعجبه شيءٌ، فارق صاحبه لكي يجبَ له.
أخرجه البخاري (٢١٠٧)، ومسلم (١٥٣١)، والترمذي (١٢٤٥)، والنسائي ٧/ ٢٥٠، والبيهقي ٥/ ٢٦٩، وابن حبان (٤٩١٢).

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٥٩١، و«أصول السرخسي» ٢/ ٦، و«المسودة»: ١٢٩.

(٦) عن ابن عباس قال: اشترت عائشة بريرة من الأنصار لتعتقها، واشترطوا عليها أن تجعلَ لهم=

كانَ بيعُهـا طلاقاً لما خيَّرهـا، وخالفَ ابنُ عباسٍ هـذا الخبرَ وهو راويه، وكـان يقولُ: بيعُ الأمةِ طلاقُها[1]، ولم يكن ذلك موجباً ترك الخبر.

ووجـهُ المذهبِ الآخـرُ: أنَّ الصحـابيَّ لا يخالفُ الخبرَ ولا يعـانـدُه، فإذا عملَ بخلافِه، أو أفتى بخلافِـه استدللنا على نسخ الخبرِ، وأنَّه إنَّما خالفه وتـركَه عن توقيفٍ عرفَه من قول النبيِّ ﷺ، وتصاريفِ أحوالِه الدالّةِ على إسقاطِ حكمِ الخبرِ[2].

جوابُ من نصرَ الأوَّلَ: أنَّ وجـوهَ الاحتمالِ لغير ما ذكـرتَ كثيرةٌ، فلمَ قصرتَه على النَّسخِ؟ ودلالة الحال مع احتمالِ النسيانِ أو التأويلِ بنوعِ شبهـةٍ تجلَّت عنده بالدليلِ مع كونِه مجتهداً يُقَرُّ على الخطأ، وليس بمعصومٍ، فلا وجهَ لتقليدِه، وتركِ ظاهرِ الخبرِ مع احتمالِ هذه الوجوهِ.

الثـاني ممـا تعلَّقـوا بـه: أنَّ الصحـابيَّ أعـرفُ بقـولِ النبيِّ ﷺ، لسماعِ الـوحي ومشاهدةِ الأحـوالِ، وتصاريفِ النبيِّ عليه الصـلاة والسلامُ، فكان قولُـه قاضياً على [٢/ ١١٢] ظاهرِ الأخبارِ.

فيقالُ: قـد وفيناه حقَّه من هـذه الميزةِ فيما يحتملُ من الألفاظِ، فأمَّـا ما لا يحتملُ ولا يفتقرُ إلى التفسيرِ والبيـانِ فلا؛ لأنَّـه مجرّدُ خلافٍ منه للخبرِ، ولأنَّـه لو عـرفَ أمراً؛ لوجبَ عليه نقلُ ذلكَ الأمرِ لنعرفه كما عرفَه.

على أنَّـا قـد بيَّنـا وجوهَ الاحتمالِ التي لا يستحيـلُ حصولُها في حقّـه، فـلا وجـهَ لإبطالِها والاقتصارِ على ما ذكرت.

= ولاءها، فشرطت ذلك، فلمَّـا جاء نبيُّ الله ﷺ، أخبرتـه بذلك، فقـال ﷺ: «إنَّما الولاء لمن أعتق» ثم صعدَ المنبر، فقال: «ما بال أقـوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله» وكان لبريرة زوج، فخيَّـرها رسـول الله صلى الله عليه وسلم: إن شـاءت أن تمكث مع زوجهـا، وإن شاءت فارقته، ففارقته.

تقدمت الإشارة إليه في قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق» انظر الصفحة ٢٧٨ من هذا الجزء.

(١) أورده ابن حجر في «فتح الباري» ٩/ ٤٠٤.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٥٩٢، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ١٥، و«المسودة»: ١٢٩.

فصل

لا يجوزُ تخصيصُ اللفظ العام بعادةِ المكلَّفين[1]

مثلُ ورودِ تحريمِ البيعِ مطلقاً، وعادتُهم جاريةٌ بنوعٍ منه، كقوله العامِّ: ﴿لا تأكلوا أمْوالكم بَينكُم بالباطِل﴾ [النساء: ٢٩]، وقد جرت عادتُهم بأكلِ نوعٍ منه، فإنه لا يُعدلُ عن عمومِ اللفظِ بإخراجِ ما جرت به عادتهم، وما رأيتُ في ذلكَ، خلافاً فأحكيه[2]، و لكنَّ الأصوليين سطّروا ذلك في كتبهم.

لنا على صحةِ ذلك، وإبطالِ ما عساه يذهبُ إليه بعضُ من لا يعرفُ وضعَ

---

(١) وضَّح الإمام ابن تيمية - رحمه الله - في «المسودة» الحالة التي لا يجوز فيها تخصيص العموم بعادة المكلَّفين فقال: «وهذا فيه تفصيل: فإنَّ العادات في الفعل مثل أن يكونَ عادةُ النَّاس شربَ بعضِ الدِّماءِ، ثم تُحرِّمُ الدِّماءُ بكلامٍ يعمُّها، فهذا الذي لا يجوزُ تخصيصُ العموم به.
وأمَّا إن كانت العادَةُ في استعمال العموم، مثل أن يُحرِّمَ أكلُ الدوابِّ، والدوابُّ في اللغة اسم لكلِّ ما دَبَّ، ويكونُ عادةُ النَّاسِ تخصيصَ الدوابِّ بالخيل مثلاً، فإنّا نحملُ الدوابَّ على الخيل».
انظر «المسودة»: ١٢٣، فيتضح من هذا: أنَّ العادة الفعلية هي التي لا تُخصِّص العموم، أمَّا العادة القولية فهي تخصِّصه، ولمزيد بيان لهذه المسألة، انظر «العدة» ٢/ ٥٩٣، و«التمهيد» ٢/ ١٥٨، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٨٧.

(٢) صورة المسألة: أن يكونَ النبي صلى الله عليه وسلم أوجبَ شيئاً أو أخبر به بلفظ عام، ثمَّ رأينا العادة جاريةً بترك بعضها أو بفعل بعضها، فهل تؤثِّر تلك العادة في تخصيصِ العام؟
فصَّل العلماء في ذلك:
فإن عُلِمَ جريان العادة في زمن النبيِّ ﷺ، مع عدم منعه عنها، فيخصّ، والمخصِّص في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام.
وإن عُلِمَ عدمُ جريانها، بأن كانت عادةً طارئة، فإنَّها لا تُخصِّص العموم، إلاّ أن يُجمَع على فعلها فيكون دليلُ التخصيصِ الإجماعَ لا العادة.
انظر في ذلك «المحصول» ٣/ ١٣١ - ١٣٢، و«الإحكام» للآمدي ٣/ ٤٨٦، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٩١ - ٣٩٧. و«العقد المنظوم» للقرافي: ٨٧٦ - ٨٨٥.

الخصـوص: أنَّ العموم نطقُ الشـارعِ، ونطقُه لا يُخَصُّ إلا بنطقِـه أو ما يستخـرجُ من نُطقِه، كـالفحوى، ودليلِ الخطـابِ، ومعنى الخطابِ، فأمَّـا العادةُ؛ فليست إلا وضعَ الشهـواتِ أو الاختيـاراتِ أو الحاجاتِ التي لا يجوزُ أن تكـونَ شرعـاً، فكيف تَخُصُّ شَرعاً؟!

وأيضاً: فإنَّ الشريعةَ جاءت بتغيير العوائِد وحسمِ مـوادِّها، فلا يجوزُ أن يكونَ ما وردت الشريعة قاضيةً عليه، قاضياً عليهـا، ومُزيلاً لعمومها؛ ولأنَّ الشرع إمَّا لمصلحةٍ أو تحكُّمٌ بالمشيئةِ، والعاداتُ قد تقع بالمفـاسدِ، ومخالفةً للمصالح؛ لأنَّها واقعةٌ ممّن لا مَعرفةَ له بالمصالحِ، وتحكُّمُ الشرعِ إذا وردَ إنما يـردُ على ألسنةِ الرسُل، فلا وجْه لقضاءِ العادةِ على عمـومِ لفظِ الشارعِ ونطقِه، ولأنَّـه لو خُصِّصَ العمومُ بـالعوائدِ؛ لما عُمِلَ بعمـومٍ قط؛ لأنَّ العاداتِ قـد تتجددُ أبـداً، والخصـوصُ بيانٌ، فيفضي إلى خلـوِّ نطقِ الشرعِ عن بيانٍ.

شبهةٌ: إذا جاز أن يُخصَّ الاسم بالعرفِ، جازَ أن يُخصَّ العمومُ الشاملُ بالعرفِ.

قـالوا: ونقـول: مـا خُصَّ بـه الاسمُ خُصَّ بـه العمومُ، كـالنطقِ والقيـاسِ، ولأنَّ إطلاقَ الثمنِ في البيع يختصّ بنقدِ البلدِ، وهو عُـرفٌ، وقد أجمعنا على حَمْلِ اسم الدابة على حيوانٍ مخصوصٍ، وإن كان واقعاً على ما يَدِبُّ.

فيقال: إنَّ عرفَ الاستعمالِ في الاسمِ مقارنٌ للفظ، فيصيرُ ذلـك لغةً جاريةً، فإنَّ اللغةَ أصلها استعمالٌ، بخلافِ وضعِ الشرعِ، فإنَّه ليس بمبنيٍّ على الاستعمالِ، وإنَّما هو وضعٌ وتحكُّم، أو تحكُّم الحِكمةِ والمصلحةِ للمكلَّفين.

وممَّـا يوضِّـحُ الفرقَ بين اللُّغـةِ والشرعِ: أنَّ العـاداتِ التي يحتـاجُ النَّاسُ إليهـا لم تتحكمْ على الـوضعِ الشرعيِّ، وذلكَ مثلُ عادة الـديالِمِ والـركابيـة والباتـاواة[1] أكثرُ

(١) هكذا وردت في الأصل.

استعمالاً من الخِفـافِ والقفّـازينِ، والنِّقـاب والبُرْقُع عـادةً للنسـاء، ولم يحكم بها على الإلحاقِ بـالحوائلِ التي أجـازَ الشرعُ المسحَ عليهـا، إلى أمثـالِ ذلـك من الحاجـات والعادات.

[٢/١١٣] فإن قيل: أليس صاحبُكم تـركَ الركعتين بعد أذان المغرب، وقبل الإقـامة[١]، مع الرواية الصحيحـةِ عنده أنَّ الصحابة كـانت تبتدرها عنـد سواري المسجد[٢]؟ وقال أيضـاً في رواية مُهنّـا[٣] عنـه في رواية بَهْز بن حكيم عن أبيـه عن يَعلى بن حكيم عن سليمان بن أبي عبدالله، قال: أدركتُ أبناء المهـاجرين والأنصار يَعتمّون، ولا يَجعلونها تحت الحَنَك: هو معروفٌ، ولكنَّ النَّاسَ -على هذا أهل الشام خاصةً- لا يعتمِون إلا تَحت الحَنَك[٤]. فظاهر هذا أنه اطَّرَحَ الحديث بعادة أهل الشام.

فيقالُ: ليس فيما فعلـه وقاله قضاءٌ على لفظِ الشرعِ، بل قـال في الركعتين: رأيتُ الناسَ ينكرونها. وذلك لجهلِ العامّة، فما تـركها إلا في المسجدِ، وإخفاءُ السنن لأجلِ المضرّةِ والتُّهمِ يجوز لدفعِ مَضرّةٍ، لا قضاء بها على الشرعِ، وقضـاء بعُرفٍ على عُرفٍ، وقابَلَ عُرفاً بعُرفٍ، وما قَضى بعرفٍ على نُطقٍ.

---

(١) انظر «المغني» ٢/ ٥٤٦ - ٥٤٧.

(٢) عن أنس بن مـالك رضي الله عنه قـال: كان المؤذنُ إذا أذَّن قـامَ أصحاب رسـول الله صلى الله عليه وسلم، يبتـدرون السواري حتى يخرج رسول الله صلى الله عليـه وسلم وهم كذلك. يعني الركعتين قبل المغرب.
أخـرجـه أحمد ٣/ ٢٨٠، والبخـاري (٦٢٥)، والـدارمي (١٤٤١)، والنسـائي في «الكبرى» (١٦٤٦)، وابن خزيمة (١٢٨٨).

(٣) هو مهنّـا بن يحيى الشامي، أبـوعبدالله السلمي، من أكثـر أصحاب الإمـام أحمد ملازمـةً له، حيث لازمه ثلاثاً وأربعين سنة، روى عنه خـلالها الكثير من المسائل. انظر «طبقات الحنابلة» ١/ ٣٤٥.

(٤) أورد هذا الرواية أبو يعلى في «العدة» ٢/ ٥٩٤ - ٥٩٥.

فصل

ويَدخلُ التخصيصُ على الأخبارِ، كدخوله على الأوامرِ والنّواهي[1]، نحو قوله : رأيتُ المشركينَ ، أشارَ إليه أحمدُ في عدّةِ مواضع من كتاب الله تعالى[2]، خلافاً لأحد الوجهين لأصحابِ الشافعي[3] وبعضِ الأصوليين، وجعلوا التخصيص ممنوعاً في بابِ الأخبارِ كامتناعِ النَّسخِ.

فصل
في الحجّةِ لمذهبنا

إنَّ العمومَ في الخبرِ محتملٌ يتردَّدُ، كاحتمالِه في الأمرِ والنَّهي، فيقول القائل: قال الله تعالى: ﴿فاقْتُلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، وبانَ بالتخصيصِ أنَّه أراد البعضَ، وقال: ﴿تُدمِّر كُلَّ شيءٍ بأمْرِ ربِّها﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ﴿وأوتِيَتْ من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣]، و﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وأرادَ به البعضَ، وما زالت العربُ تقول: جاءني النَّاسُ كلُّهم، ورأيتُ النَّاسَ أجمعينَ قد تختموا، كما تقول: ائْتِني بالنَّاسِ كلهم؛ وتُريدُ به البعضَ، وإذا اتفقا في الاحتمالِ اتفَقا في التخصيصِ الصارفِ للَّفظِ الكُلِّي إلى ما احتمله من الجزئي، وأنَّ المرادَ به بعضُ العمومِ أمراً وخبراً.

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٥٩٥، و«المسودة»: ١٣٠.

(٢) انظر «التبصرة»: ١٤٣.

(٣) الذي يؤخذ من مصادر الشافعية الأُصولية: أنَّ التخصيص يرِدُ على الأخبار كما يرِدُ على الأوامر والنواهي، يرشدُ إلى ذلك الأمثلة التي ساقوها في معرضِ بيانهم للتخصيص بالدليل العقلي، حيث ذكروا منها قوله تعالى: ﴿اللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ﴾، متناولٌ بعموم لفظه لغةً كلَّ شيءٍ، مع أنَّ ذاته وصفاته أشياءُ حقيقية وليس خالقاً لها. فخرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ. اهـ. ومعلوم أنَّ قوله تعالى: ﴿خالق كلِّ شيءٍ﴾ من قبيل الأخبار لا من قبيل الأوامر. انظر «الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٥٩ - ٤٦٥، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٥٥ - ٣٦٠.

شبهةٌ: هـذا أحدُ التخصيصين، فلم يـدخل على الأخبارِ، كتخصيصِ الأزمـانِ، وذلكَ أنَّ تخصيصَ الأزمان و[الأعيان][1] جميعاً يكشفان عن المرادِ، فهذا يخرجُ بعضَ الزمانِ بعد أن كان ظاهرُه الشمولَ والاَستغراقَ، فإذا لم يَجُز أحدهما لم يَجُز الآخرُ.

فيقال: بل يجوزُ نسخُ الخبرِ -وهو الـوعيد- يجوزُ نسخه بالعفـوِ، وقد تبجَّحت به العربُ، فقالوا:

وإنِّي إذا أَوْعَدْتُه أو وَعَدْتُـهُ لَمُخْلِفُ إيعادي ومُنْجِزُ مَوْعدي[2]

إنَّ النسخَ رفعٌ للحكمِ وإزالـةٌ لجميعِ مقتضى اللَّفظِ، فـرفعُـه يكشفُ عن الخبرِ أنَّه كـان كذبـاً، وذلكَ لا يجوزُ على الشرعِ، ولا يحسُن من أحدٍ مـن المتكلمينَ بالخبرِ، ويكشفُ ذلكَ أنَّه لما قال لإبراهيمَ: اذبح واحِدَك أو ولَدَك -على الخلافِ في النقل- حَسُنَ أن ينسخَ ذَبْحه إلى ذبح الذِّبح[3]، ولو قال: ذبحَ إبراهيمُ إسماعيلَ أو إسحاقَ، لم يَجُزْ أن يَنْسَخ ذلك بـدليلٍ يوضِّح أنَّـه لم يذبحـه، حتى إنَّ النسخَ يكون بـالخلافِ، فقال قـومٌ: هو البداء على الإطـلاقِ، ومنعوا جوازَه على اللهِ سبحـانَه، وقومٌ منعـوا منه قبلَ وقت الفعلِ، وظنـوه بَـدَاءً، ومـا استَقْبَحَ أحـدٌ تخصيصَ العمـومِ، فـلا تسـاوي بينهما[4]. [٢/ ١١٤]

فصل

إذا وردَ الخطابُ من صـاحبِ الشرعِ بناءً على سؤالِ سـائل، نظرتَ: فإن لم يكن مستقلاً بنفسِـه بحيث لو قُطِعَ عن السؤالِ وأُفـرد عنه لم يكن مفهوماً، مثل قـولِه لأبي بُردة بـن نِيار لما سألـه عن ذبحِ أضحيته قبلَ الصـلاة، وأنَّه لا يجد إلا عنـاقاً جـذعةً:

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) البيت لعـامر بن الطُّفيل، والـوعد عـادةً يستعملُ في الخير، والإيعاد يستعمل في الشر، تقـول: وعدتُه خيراً وأوعدته شرّاً. انظر «اللسان»: (وعد).

(٣) وذلك بقوله تعالى: ﴿وفديناه بذبحٍ عظيم﴾، [الصافات: ١٠٧].

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٥٩٥ - ٥٩٦، و«التبصرة»: ١٤٣، و«المسودة»: ١٣٠.

«تُجزئكَ، ولا تجزيءُ أحداً بعدَكَ»[1]، وقوله لأبي بكرة حيث دخل الصفَّ راكعاً: «زادَكَ اللهُ حِرصاً ولا تَعُد»[2].

فهذا جوابٌ خاص على السؤال الخاص، وأما إذا كان جوابُه ﷺ عامًّا، وسؤال السائل خاصاً، فلا يُحكم بخصوص الجواب المستقلِّ العامِّ، لأجل خصوص السؤال[3]، مثل سؤالهم له عن وضوئِهِ من بئر بُضاعة، فقال: «الماءُ طَهور»[4]، وسؤالهم عن كونهم في البحر على أرماثٍ[5] لهم، وليس معهم من الماء العذب ما يشربونه، وقولهم: أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال: «هو الطَّهور ماؤه، الحِلُّ ميتته»[6]، ومثل سؤالهم عن عَبدٍ وُجِدَ به عَيبٌ، وكان استُغِلَّ، فقال: «الخراجُ بالضمان»[7]، فكان ذلك عامًّا في كلِّ من له خراجُ شيء. فعليه ضمانُه دون خصوص العبد المبيعِ المَعيبِ، فهذا يكون على عمومه في حقِّ الناس كُلّهم، ومثل قول القائل: إنّ أُمي ارتدّت،

---

(١) تقدم تخريجه ٢/ ٩٨.

(٢) تقدم تخريجه ٢/ ٩٨.

(٣) انظر «العدة» ٢/ ٥٩٦، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٦١، و«المسودة»: ١٣٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٧٦ - ١٧٧.

(٤) تقدم تخريجه ١/ ٣٩.

(٥) الأرماث: جمع رَمَث: خشبٌ يُضم بعضه إلى بعض، ثم يُركب عليه في البحر «اللسان»: (رمث).

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، مالك في «الموطأ» ١/ ٢٢، والشافعي ١/ ١٩، وأحمد ٢/ ٢٣٧ و٢٦١، وأبوداود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي ١/ ١٥٠ و١٧٦، و٧/ ٢٠٧، وابن ماجه (٣٨٦) و(٣٢٤٦)، والدارمي ١/ ٨٦، وابن حبان (١٢٤٣)، والبغوي (٢٨١)، والحاكم ١/ ١٤٠.
وفي الباب عن جابر: أخرجه أحمد ٣/ ٣٧٣، وابن ماجه (٣٨٨)، والدارقطني ١/ ٣٤، وابن خزيمة (١١٢)، والحاكم ١/ ١٤٣، وابن حبان (١٢٤٤).

(٧) أخرجه من حديث عائشة رضي الله عنها أحمد ٦/ ٨٠ و١١٦، وأبوداود (٣٥١٠)، والدارقطني ٣/ ٥٣، والحاكم ٢/ ١٤ - ١٥ و١٥، والبغوي (٢١١٨)، وابن حبان (٢٩٢٧).

فيقول: اقتُلوا مَن بدَّل دينه، أو: «مَـنْ بَدَّل دينَه فاقتُلوه»[1]، فنأخذ بعموم اللَّفظ دون خصـوص السبب، وبـه قـال الفقهـاء، خِـلافـاً لمالك، والمزني -من أصحـاب الشـافعي-، وأبي ثـور، وأبي بكـر القَفّـال، والـدَّقـاق في قـولهم: يقصر على السبب الخاص، ويخصّ به عموم الجواب[2].

فصل
يجمع أدلتنا

فمنها: أنَّ الحكمَ إنَّما يُتلقى من لفظ صـاحبِ الشريعةِ دونَ نطق السـائِلِ، فإذا كان لفظُـه عامّاً، وسـؤالُ السائِلِ خاصّـاً، علمنا أنـه مبتدىءٌ بالتشريعِ العـامِّ، تاركٌ لتخصيصِ السائِلِ، فالسائلُ إذا قال له: إنَّ زوجتي ارتدَّت، فقال هو ﷺ: «من بدَّلَ دينَه» فعليه القتلُ، أو: «فاقتلوه»[1]، علمنا أنَّه أرادَ تشريعَ قتلِ المرتدينَ أجمعَ، بوحيٍ عامٍّ نزلَ عليه، وكان المثيرُ له سؤالَ السائلِ.

ومثلُ هذا من الكلام الجاري فيما بيننا: أنَّ قـائلاً لو قالَ لغيرِه: هل أنجزَكَ الأميرُ مـا وعدَكَ؟ فقـال: إنَّ الأمير منجـزٌ وعدَه، محققٌ لخبرِه بـإنجازِه، لا يُخلفُ وعـداً، ولا يَنكُثُ عقـداً. عَلمَ كُلُّ سـامعٍ كـلامَه أنَّـه لـو أرادَ جـوابَ سائلِـه فقط، لقـال: نعم أنجزَني. فلما أطـالَ؛ عُلِـمَ؛ أنَّه قصـدَ وصْفَ الأميرِ بإنجازِه عِـداتِه هـذه وغيرَها، وأنَّ ذلكَ دأبُه وخُلُقُه وعادتُه، وهذا أعمُّ من السببِ والسؤالِ.

والذي يوضِّحُ هـذا: أنَّه لو كانَ كـلامُه مقصوراً على سؤالِه؛ لما كـانَ مجيباً له، ألا

---

(١) تقدَّم تخريجه ١/ ٣٩.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه المسألة، وبيان أنَّ المعتمدَ عند كثير من أئمة الشافعية: أنَّ اللفظ العام المستقل بنفسه، الواردَ على سببٍ خاصٍّ من سؤال أو واقعـة، يجبُ حمله على عمومه. انظر ما تقدم في ٢/ ١٧.

ترى أنَّ السائلَ في المناظـرةِ والمجادلةِ إذا قال: ما تقول في نبيـذ التَّمر المشتَدِّ؟ فقال: عنـدي كُلُّ نبيـذٍ من تمرٍ وزبيبٍ وحنطـةٍ وذُرةٍ وشَعيرٍ حـرامٌ، وعلى الذي يسكـرُ منـه [٢/ ١١٥] الحدّ. لم يكن مجيبـاً عندَ أهلِ الجدل، وقـالوا: لا يكـونُ الجوابُ صحيحاً حتى يكـونَ مطابقـاً للسؤالِ، والنبيُّ ﷺ يُسـأَلُ عن ماء البحرِ، فيجيـب عنه وعن ميتَتِـه. ويقول ابتداءً: «لا جَلَبَ ولا جَنَـبَ ولا شِغار»[١]، ويقول: «البِئْـرُ جُبارٌ والمَعْـدِنُ جُبارٌ وفي الرِّكـازِ الخُمسُ»[٢]. فيقرنُ بـالحكم ما لا يشـاكله، وهـذا يدلُّ على أنَّـه ليس ينتظمه نظماً، إنما يقولُ ما يقالُ لـه، فإذا أُنزِلَ الوحيُ بالأمرِ، قالـه بحسب ما أوحيَ إليه، فإذا

---

(١) تقدم تخريجه ١/ ٥١.

(٢) أخـــرجـــه مـــالـك في «الموطأ» ١/ ٢٤٩، وأحمد ٢/ ٢٣٩ و٢٥٤ و٢٧٤ و٢٨٥ و٣١٩، وعبـدالـرزاق (١٨٣٧٣)، والبخـاري (٦٩١٢) و(٦٩١٣)، ومسلم (١٧١٠)، والـدارمي ١/ ٣٩٣، و٢/ ١٩٦، وأبـوداود (٣٠٨٥)، وابـن مـاجـــه (٢٦٧٣)، والترمـذي (٦٤٢) و(١٣٧٧)، والنسـائي ٥/ ٤٥، وابن خـزيمة (٢٣٢٦)، والـدارقطني ٣/ ١٥١، وابن حبـان (٦٠٠٥) و(٦٠٠٦) و(٦٠٠٧) من حديث أبي هريرة، بلفظ: «العجماء جُرحها جُبار، والبئرُ جُبار، والمعدن جُبار، وفي الركاز الخمس».

والعَجْماء: هي البهيمة، والجُبـار: هو الهَدْرُ، وإنَّما جُعل جُرحُ العجماءِ هدراً إذا كـانت مُنفلتة ليس لها قائد، ولا سائقٌ، ولا راكبٌ، فإن كان معها واحـدٌ من هؤلاء الثلاثة، فهو ضامن؛ لأنَّ الجناية حينئذ ليست للعجماء، إنما هي جناية صاحبها الذي أوطأها النّاسَ.

وقوله: «البئرُ جُبار»: هي البئر يَستأجرُ عليها صاحبُها رَجُلاً يحفر في ملكه، فتنهارُ على الحافر، فليس على صاحبها ضمانٌ. وقيل: هي البئر العاديةُ القديمةُ التي لا يعلم لها حافرٌ ولا مالكٌ، تكون في البوادي، فيقع فيها الإنسان أو الدابة، فذلك هدر.

وأما قـوله: «والمعدن جُبـار»: فإنها المعادنُ التي يستخـرج منها الذهب والفضـة، فيجيء قوم يحفـرونها بشيءٍ مسمىً لهم، فربما انهار المعـدنُ عليهم فقتلهم، فيقـول: دماؤهم هـدر؛ لأنهم عملوا بأجرة.

وقـوله: «في الـرِّكـاز الخمس» فهو دفين الجاهليـة إذا وجـدَ؛ فيكون فيـه الخمس لبيت المال، والباقي لواجده.

قصرنا قولَه العامَّ على سؤالِ السائلِ الخاصِّ، عطَّلنا وحيَ اللهِ؛ لأجلِ تخصيصِ السائلِ لغرضِه الخاصِّ، وذلك لا يجوزُ.

فإن قيل: فلو قالَ لهم لمَّا سألوه: توضؤوا به، بَدلاً من قولِه: «هو الطهورُ ماؤه»، كان مقصوراً عليهم، أو قالَ لهم: نعم، ولم يزد على هذا، وقفَ على وضوئهم به.

قيل: كذا يقتضي المذهبُ، إذ لا عمومَ في اللفظ إلا أنْ تقومَ دلالةٌ، فيدلَّ[1]، بل يكونُ مقصوراً عليهم، وعلى من حاله كحالهم التي ذكروها.

ومنها: أنَّا أجمعنا على أنَّ السؤالَ إذا كان عامَّاً، وجوابُ النبي ﷺ أو غيرُه خاصاً، قُضيَ بخصوص الجواب.

مثالُه: أن يقول السائل: يا رسولَ الله، أنقتل من لقينا من المشركين؟ فيقول: اقتلوا غير المجاهدين، أو اقتلوا من لا ذِمَّة له، أو يقولَ: أنعتق كل رقبةٍ في الكفارةِ؟ فيقول: أعتِقوا السليمةَ المسلِمةَ من الرِّقابِ. فإنَّا نقضي بخصوصِ الجوابِ على عمومِ السؤالِ، تلقياً للحكمِ من لفظِ الشارع دونَ السائلِ، فكما يُطرحُ عموم سؤالِه لخصوصِ جوابِ الشارعِ، كذلكَ يجب أن يُطرحَ خصوصُ جوابِ السائلِ لعمومِ خطابِ الشارعِ، ولا نجدُ[2] لذلك فرقاً.

ومنها: ما أجمعَ عليه الفقهاءُ: أنَّ الزوجَ إذا شكت إليه زوجتُه ضَرَّةً لها، فأجابها بأنْ قال: كلُّ زوجاتي طوالق. قُضيَ بوقوعِ الطلاقِ على الشاكيةِ والمشكوِّ منها وغيرِهما، ممن لم يَجْرِ لها ذكرٌ في لفظِ الشاكيةِ، تعويلاً على عمومِ إيقاعِه وشمولِ لفظه دونَ خصوصِ سؤالها[3].

يوضِّحُ هذا: أنَّ الزوجَةَ الشاكيةَ كالمرأةِ السائلةِ، والزوجُ في تملّكِه إيقاعَ الطلاقِ

---

(١) أي: فيدلُّ اللفظُ على العموم حينئذٍ.

(٢) في الأصل: «ولا يجدوا».

(٣) انظر تفصيل المسألة في «المغني» ١٠/ ٤٠٣ - ٤٠٤.

وإزالةَ السببِ المشكوِّ منه بتصرفِه في الزوجاتِ، كصاحبِ الشرعِ في تصرُّفِه في الأحكامِ، ثم عوَّلنا على عمومِ جوابِ الزوجِ، ولم نقضِ عليه بخصوصِ سؤالِ المرأةِ الزوجةِ، كذلكَ يجبُ أن نعوِّل على عمومِ قولِ الشارعِ دونَ خصوصِ سؤالِ السائلِ.

ومنها: أنَّ الجوابَ إذا كانَ صالحاً لخطابِ سائرِ المكلفين لم يُقصر على السائلِ اعتباراً بعمومِ لفظِ الشارعِ الشاملِ لجميعِ المكلفين المخاطبين، كذلكَ في بابِ عمومِ الحكمِ وشمولِه يجبُ أن لا يقتصرَ على سؤالِ السائلِ، وما الفرق بين الشخصِ السائلِ الخاصِّ [وغيره][1] إلا أنَّ المصالح تختلف باختلاف الزمان، وكذلكَ خُصَّت الأمكنةُ بالمناسكِ، والأسفارُ بالرخصِ، فلا فرقَ بينهما، فلمَّا لم نقصر الجوابَ العامَّ على السؤال الخاص، كذلكَ لا نقصر الجوابَ العامَّ على السبب[2] الخاصِّ، وذلكَ مثلُ آيةِ اللِّعانِ، نزلت في هلالِ بن أُميةَ[3]، وآيةُ حدِّ القَذفِ نزلت في عائشةَ[4]، واعتبر بعموم[5] صيغتها دونَ خصوصِ القصةِ والشخصِ الذي نزل فيه.

ومنها: أنَّ السؤالَ قد يقعُ في زمانٍ مخصوص ومكانٍ مخصوصٍ، ولا يُعتبر بهما، [١١٦/٢] وإن كانت المصالحُ تختلف بهما، لكنَّا عوَّلنا على عمومِ الصيغةِ وشمولِها دونَ خصوصِ الوقتِ والمكان، كذلكَ يجبُ أن نُراعيَ عمومَها دون خصوصِ السؤالِ.

فإن قيل: المكانُ والزمانُ لا يصلحان وصفين لِعِلَّةِ[6] الحكم، بخلاف ما انتظم سؤال السائلِ من الألفاظِ.

قيل: السفر في البحر وصفُ الماءِ، وكما[7] يجوز أن يكون وصفاً بعضُ الأزمانِ،

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «السؤال»، ولا تستقيم بها العبارة.

(٣) تقدم تخريج حديث اللعان في ٢/ ٣٢.

(٤) تقدم تخريج حديث الإفك في ٢/ ٣١.

(٥) في الأصل: «بالعموم».

(٦) تحرفت في الأصل إلى: «فعلة».

(٧) في الأصل: «كما».

يصلح أن يكون [وصفاً بعض الأعيان][1]، وكيف لا يكون كذلك؟، والنسخ يا حُسْنُهُ عند من علَّله[2].

ومنها: أن العامّ إنما يُقضى عليه بما يخالفه وينافيه، فأمَّا ما يطابقه ويماثله ويُضاهيه؛ فلا، ومعلومٌ أنه لا تَنافي بين السببِ الذي وقع السؤال عنه، وبين عموم الجواب، فإنَّه سُئِلَ عن الوضوءِ بماءٍ مخصوصٍ، فأجاب بجنسٍ جعلَ الماءَ طهوراً، الذي ماءُ البحرِ منه وبعضٌ له، ولهذا لا يُقضى بالنَّسخِ[3] مع إمكانِ الجمعِ، فكيف يُقضى بالتخصيصِ للعموم بلفظٍ يُطابقه ويُلائمه؟

ومنها: أنَّا أجمعنا على أنَّ عمومَ لفظِ صاحبِ الشريعةِ حجّةٌ، وأنَّ قولَ السائلِ ليس بحجةٍ، فلا يجوزُ أن يقضى على قولٍ هو حجةٌ بقول مسترشِدٍ وليس بحجة.

ومنها: أنَّ لفظَ الشارعِ مستقلٌ بنفسه، وغيرُ محتاجٍ، ولا يفتقر إلى السؤال، ولهذا لو ابتدأ فقال: الماءُ طَهورٌ، الخراجُ بالضّمانِ، ماء البحرِ طَهورٌ وميْتته حلالٌ. كان ذلكَ شرعاً مستقِلاً، والسؤالُ لو انفردَ لما تعلَّقَ به حكمٌ، فكان الاعتبارُ باللفظِ الذي به يتعلَّقُ الحكمُ دون مَا لا يتعلَّقُ الحكمُ به إذا انفرد.

فصل
يجمع شُبَهَهم

فمنها: أنْ قالوا: السؤالُ مع الجوابِ كالجملةِ الواحدةِ، بدليلِ أمرين:

أحدُهما: أنَّه هو المقتضي للجواب.

والثاني: أنَّه متى كان الجوابُ مُبْهماً أُحيلَ ببَيانه على السؤالِ، ألا ترى أنَّ ابتداءَ قول القائلِ بنَعمْ لا يُفيد، فإذا قالَ: أزيدٌ في الدارِ؟ فقالَ المجيبُ: نَعمْ، صارَ المقتضي

(١) ما بين حاصرتين زيادة من أجل استقامة العبارة.

(٢) هكذا وردت العبارة في الأصل.

(٣) في الأصل: «بالمسح»، ولعل المثبت هو الصواب.

لنعمْ قـولُه: أزيدٌ في الـدار؟ قال الله تعـالى: ﴿فَهل وَجدتـم ما وَعَدَ ربكـم حَقاً قـالوا نعم﴾ [الأعـراف: ٤٤]، ﴿ألستُ بـربّكم قالـوا بلى﴾ [الأعـراف: ١٧٢]، وإذا ثبت أنَّها جملةٌ واحدةٌ؛ وجبَ أن يجعل الجوابُ مقـدَّراً بالسؤالِ، وصارَ كـا لمبتدأ والخبرِ: قامَ زيدٌ، أو : زيدٌ قامَ. والاستثناءِ مع المستثنى: قامَ النَّاسُ إلا زيداً.

فيقـالُ: لا نُسلِّمُ أنهما كـالجملةِ الـواحـدةِ، بل هما جملتـانِ مفترقتانِ، وأمَّـا كـونُ الجوابِ بمقتضى السـؤال، فلا يُسلَّمُ أيضـاً، وكيفَ يكـون مقتضاه، وذلكَ خـاصٌّ، وهـذا عـامٌّ، فأين الخاصُّ من العـامِّ؟ ولربما كـانَ الجوابُ يتضمنُ حكمين وثـلاثـةً، ويكونُ السـؤالُ عن حكمٍ واحدٍ على مـا بينّا من ذكرِ مَيْتـةِ البحرِ، ومـا سألوه إلا عن مائِهِ، وكما نطقَ به القـرآنُ عن موسى -عليه السلام-، لما قيل لـه: ﴿وماتلك بيمينك يا موسى﴾؟ [طه: ١٧] كان جـوابه: ﴿عصاي أتوكّأ عليها وأهشُّ بها على غنمي ولِيَ فيهـا مـآربُ أخرى﴾ [طـه: ١٨]، وكـان الجوابُ الـذي يخصُّ السؤال: عَصـا، بـلا إضافة، فهذا شائعٌ في لغة القومِ.

[١١٧/٢] وكونُـه قد يُحَالُ منهم الجواب على بيـان السؤال[1]، فباطلٌ بالكتـابِ مع السُّنةِ، فإنَّه يجوزُ أن يحالَ أحدُهما على الآخرِ في البيانِ وهما مختلفانِ.

على أنَّ خلافَنا في الجوابِ المستقلِّ بنفسِه غير مفتَقِرٍ في البيان إلى السؤالِ، وذلكَ ليس مع السؤال جملةً واحدة.

ثمَّ هذا يبطل بما ذكرنا من سؤالِ الزوجـةِ زوجَها وشكواها الخاصِّ إذا أجابها عنه بطلاقٍ عامٍّ.

فإن قيل: لنـا في الزوجةِ من الحجّـة عليكَ مثل مالَـكَ، فإنَّها لو سألَتْـه الطلاق، فقـال لها: أنت خَليَّة. فإنَّ قـوله: أنت خليَّـة. إذا كـان مُبتدأ؛ لا يقعُ بـه طلاقٌ، ولـو أجابها به عن سؤالها؛ كان طلاقاً، وما حصل كونُه طلاقاً إلا بناءً على سؤالها.

---

(١) في الأصل: «الجواب»، والمثبت هو الصواب.

قيل: «خَليةٌ» لفظٌ صالحٌ متردِّدٌ بين خليَّـةٍ من زوجٍ، ومن الخيرِ فإذا سألَتْه، كان الظاهرُ أنَّه قصدَ جوابها، فصارَ ما دلَّ على نيَّتِه وقَصدِه [قائماً][1] مقامَ قصده، ودلائلُ الأحوالِ أبداً تترجَّحُ إلى أحد محتملي اللفظِ[2].

ومثلُه من ألفاظِ صاحبِ الشريعةِ إذا قال له الرجلُ: أريدُ طلاقَ زوجتي لكونِها متبرِّجةً. فقال: خلِّها. صُرِفَ إلى التخليةِ بالطلاقِ، دونَ التخليةِ من حَبسِه وحَجرِه.

ومنها: أنَّه جوابٌ خَرَجَ على سؤالٍ خاصٍّ، فكانَ مقصوراً عليه، كما لو لم يستقلَّ إلا بالسببِ.

فيقـال: المعنى هنـاك: أنَّ اللفظ لم يتنـاول غير مـا سئلَ عنه، فهـو كقـولـه ﷺ: «تُجزئكَ ولا تُجزيءُ أحـداً بعـدَكَ»[3] لمَّا لم يصلح الخطـابُ لغيرِهِ وُقِفَ عليـه، وليسَ كذلكَ ها هنا، فإنَّ اللفظَ العامَّ موضوعٌ للشمولِ، فهو كلفظِ المجيبِ إذا تناولَ عدداً مخصوصاً كالعشرةِ، والسـائلُ واحدٌ، فلو قالَ له واحدٌ من عشرة حـاضرين: يا رسولَ اللهِ، أتوضأ بماءِ البحر؟ فقال: توضـؤوا بمائِهِ، فإنَّه يُعملُ بجوابِه الشاملِ للعشرةِ، دون خصوصِ السائلِ.

ومنها: أنْ قالوا: لمَّا وردَ الخطابُ على السببِ، دلَّ على أنَّه بيانٌ لِحكمةٍ خاصَّةٍ، إذ لو كانَ بياناً لغيرِهِ لبيَّنه قبلَ السؤالِ؛ لما وجبَ عليه من بيانِ الأحكامِ.

فيقالُ: يجوزُ أن يكـونَ عند سـؤال السائل نـزلَ الوحيُ لـه وللأُمَّـة، بل الظـاهرُ ذلكَ، وإنَّما لم يَبتدىء؛ لأنَّ اللهَ سبحـانه أثَـارَ السببَ، وهو الحاجـةُ إلى السؤالِ حتى يبين الحكم العام للأمة، كما قيضَ العباس لقولِه: يا رسولَ الله إلا الإذخرَ، فقال: «إلا

---

(١) زيادة يستقيم بها السياق.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل صوابها: «ودلائل الأحوال أبداً ترجح أحد محتملي اللفظ».

(٣) تقدم تخريجه ٢/ ٩٨.

الإذْخر»[1] بأسرعِ جوابٍ، وما كانَ ذلك منه، بل قيلَ له، فقالَ، وإنما سبقَ العباسُ إلى الاستثناءِ، والله قد أعدَّ الرخصةَ جواباً، كما رويَ عن عمرَ في الثلاثِ التي وافق اللهَ فيها، ولهذا قال: وافقتُ ربي في ثلاث[2]، وقول النبي ﷺ: «سَنَّ لكم مُعاذٌ»[3]، والمرادُ به: أنَّ الله قيَّضه لفعل ذلك، وقد سبق بتشريع ذلك، لا أنَّ معاذاً شرعه -[٢/ ١١٨] أعني تأخير قضاء ما سَبَق به من الركعات بعد أن كانوا يَبتدؤون بأداءِ ما فات - ألا

---

(١) ورد ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن هذا البلدَ حرامٌ، حرَّمه اللهُ إلى يوم القيامة، لا يُنفَّر صَيده، ولا يُعضَدُ شَوكُه، ولا تُلْتَقطُ لُقطَتُه إلا من عرَّفها، ولا يُختلى خلاؤه»، فقال العباس: إلاّ الإذخر، فإنه لبيوتهم. فقال: «إلاّ الإذخر». أخرجه مطوّلاً ومختصراً: أحمد ١/ ٣١٥ - ٣١٦ و٣٤٨، وعبدالرزاق (٩٧١٣)، والبخاري (١٣٤٩) و(١٨٣٣) و(١٨٣٤) و(٢٤٣٣) و(٣١٨٩)، وأبوداود (٢٠١٧)، ومسلم (١٣٥٣)، والنسائي ٥/ ٢٠٣ - ٢٠٤، وابن حبان (٣٧٢٠)، والبيهقي ٦/ ١٩٩.

(٢) بيَّن هذه الثلاث الحديث الذي رواه أنس، قال: قال عمرُ بن الخطاب: وافقت ربي في ثلاث، قلت: يا رسول الله، لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى، فأنزلَ الله: ﴿واتَّخِذُوا من مقام إبراهيمَ مُصلى﴾، [البقرة: ١٢٥]، وقلت: يَدخل عليك البَرُّ والفاجرُ، فلو حجبتَ أُمَّهات المؤمنين. فأُنزلت آية الحجاب، وبلغني شيءٌ من مُعاملة أُمهات المؤمنين، فقلت: لتكفُّنَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ليبدِلنَّه الله أزواجاً خيراً منكنَّ، حتى انتهيت إلى إحدى أمهات المؤمنين، فقالت: يا عمرُ، أما في رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يَعظ نساءه حتى تعِظَهنَّ أنت!، فكففتُ، فأنزل الله: ﴿عسى رَبُّه إن طلقكُنَّ أن يبدِلَه أزواجاً خيراً منكنَّ﴾ [التحريم: ٥].
أخرجه أحمد ١/ ٢٣ - ٢٤ و٢٤ و٣٦ - ٣٧، والبخاري (٤٠٢) و(٤٤٨٣) و(٤٧٩٠) و(٤٩١٦)، والترمذي (٢٩٥٩) و(٢٩٦٠)، وابن ماجه (١٠٠٩)، وابن حبان (٦٨٩٦).

(٣) أخرج أحمد ٥/ ٢٣٣ و٢٤٦، وأبوداود (٥٠٦) و(٥٠٧)، وابن خزيمة (٣٨١)، (٣٨٢) و(٣٨٣)، وعبدالرزاق ٢/ ٢٢٩ عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاء الرجل وقد فاته من الصلاة شيء أشار إليه الناس، فصلى ما فاته، ثم دخل في الصلاة، حتى جاء يوماً معاذ بن جبل، فأشاروا إليه فدخل، ولم ينظر ما قالوا، فلما صلى النبي صلى الله عليه وسلم ذكروا ذلك له، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «سنَّ لكم معاذ».

تراه كيف بينَّ حكماً لم يُسأل عنه؟ وكجوابه بميتةِ البحـرِ وما سُئل عنها، ولأنَّه لو كان بياناً للجوابِ خاصَّةً لخصَّـه به كما خصَّ أبا بُردَة وأبا بَكْرةَ[1]، ولأنه باطل بنزوله على حادثـةٍ، كاللِّعـان في العَجْلاني[2]، وآياتِ القـذف لقصة عـائشة[3]، وغير ذلك من أمثالِها نزلت لأجلِ حوادث ولا تختصّ بل تعمُّ، كذلكَ السؤالُ.

ومنها: أن قالـوا: إن السبب هو الذي أثـار الحكم فتعلَّقَ به، كالعلَّـةِ، والعلّةُ لا تؤثِّر إلا بمعلولها خاصَّةً، كذلكَ الجوابُ الذي أثارَ السبَب.

قيل: العلـةُ مقتضيةٌ للحكمِ، ولهذا لا يـدخلُ عليها مـا لا يؤثِّـرُ ولا يقتضي، ولو زيـدتْ وصفاً كـان حشواً، ولا يجوزُ أن تكـونَ العلةُ أعمَّ من حكمِهـا، فلو قـالَ فيما يَستقلُّ: بطـاهرٍ مـائعٍ. لم يَجُز، ولو قـال فيما يستقل: بطاهـرٍ جامـدٍ. كان حشـواً. وفي مسألتنا يُسألُ عن الماءِ، فيجيبُ عن الميتةِ مع الماءِ وعن أحكام كثيرةٍ[4].

ومنها: أنَّ تعدِّيَهُ من السببِ الذي وردَ عليه لا يـؤمَنُ أنْ يكونَ مفسدةً، والظاهرُ بأنَّـه لمّا خـرجَ على السببِ الخاصِّ أنَّـه كـان مصلحـةً على مـا وردَ عليـه من السببِ الخاصِّ.

فيقالُ: إنَّ المصـالحَ قد تكونُ منـوطةً بالأشخـاصِ والأزمانِ والأمكنةِ، والـواحدِ دونَ العـددِ الزائِد، ومـع ذلكَ لم يقصره المخالفُ على الشخصِ السـائِل، ولا الـوقت

(١) انظر ما تقدم في الصفحة ٤١١ من هذا الجزء.

(٢) هو عـويمر بن أبيض الأنصاري العجلاني، أحـد من نزلت فيهم آية اللِّعـان كما في البخاري (٥٢٥٩)، ومسلم (١٤٩٢)(١)، و«الموطأ» ٢/ ٥٦٦، و«مسند أحمد» ٥/ ٣٣٦.

والمصنف رحمه الله ينسب قصة اللعان هنا للعجلاني، مع أنه نسبها في الصفحة (٤١٥) لهلال بن أمية، وقد نسبت القصة لكليهما، انظر «تفسير القرطبي» ١٢/ ١٨٣، و«تفسير ابن كثير» ٣/ ٢٦٥.

(٣) تقدم تخريج حديث الإفك في ٢/ ٣١.

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٦١٣، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٦٦.

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٦١٣، و«التمهيد» ٢/ ١٦٧.

الذي حصَلَ السؤالُ فيه، ولا قصرَه على المكانِ، ولا خصَّهُ بالواحدِ إذا كان جوابُ الشارعِ تضمَّنَ الخطاب لعشرةٍ، على أنَّه لو كانَ المصلحةُ ذلكَ لما جاز للشارعِ أن يتنكَّبَ الخاصَّ من القول، ويعدِلَ إلى العامِّ.

ومنها: أنْ قالوا: لو كانَ الجوابُ عن سؤال (هل) بـ(نعم) أو(لا)، أو عن (ليس) بـ(بلى) كان مقصوراً على السؤال، فلما قال الباري سبحانه: ﴿فهل وجدتم ما وعَدَ ربكم حقاً قالوا نعم﴾ [الأعراف: ٤٤]، وقال: ﴿ألستُ بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢]، كان تقديره: نعم، وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً، بلى أنتَ ربنا.

فيقالُ: إنَّما يكونُ ذلكَ في الجوابِ الناقصِ، وكلامُنا في الجوابِ التَّام العام الصالحِ للابتداءِ والاستقبالِ، ولسنا نُنكرُ تعلُّقَ الجوابِ بالسؤالِ إذا لم يكن مستقلاً، وقوله: نعمْ. لا يستقلُّ، وبلى أيضاً لا يستَقِلُّ، ولهذا لو ابتدأ به لم يُعقل منه معنى حتى يُسألَ عمَّا كان من السؤالِ. وها هنا الكلامُ مُستقِلٌّ، ولهذا لم يُقصَر عليه.

ومنها: أن قالوا: قد اتفقَ أصحابُكم وأصحابُ مالك على أنَّ الأيْمانَ محمولةٌ على مخارجِها، مقصورةٌ على ما هيَّجها وأثارها، فإذا قال: واللهِ لا فَعلتُ كذا، ولا قَبلتُ منك كذا. وكان[1] المهيِّجُ ليمينه والسببُ فيها: المِنَّةَ، لم يُحملْ إلا على ما يزيل المِنَّةَ، وامتنع من القبول لأجلها، واليمينُ حكمٌ شرعيٌّ بُنيَ على لفظٍ وترتَّبَ عليه، كذلكَ[٢/ ١١٩] يجبُ أن يقصر جوابُ صاحبِ الشريعةِ على السببِ الذي أثارَه، ومتى لم يكن كذا كان مناقضةً في المذهبِ، إذ لا فرق بينهما.

فيقالُ: إنَّ الأيمانَ حجةٌ لنا من وجهٍ؛ وهو أنَّه إذا حلف: لا لبسَ من غزلِ زوجتِه، وكانَ السببُ في يمينِه منَّتها عليه، واستزادتَها له على ما يجبُ لها؛ لأجل ما ذكرَتْه من غزلِها، فإنَّنا لا نَقصر ذلك على الغزل، حتى إنه لا يقف حِنثُه على لُبسِه من غزلِها، بل يحنثُ بقبولِ كلِّ شيءٍ من جهتها؛ من مالٍ وعملٍ تحصل بمثله المِنَّةُ،

---

(١) في الأصل: «كان».

فلو ركِبَ دابَّتها، أو استخـدم عبدَها وأمتَها، فإنَّـه يحنثُ، فقد تعدت اليمينُ السببَ المحلوفَ عليه.

على أنَّ الأيمانَ تُخالف وضعَ الشـــرعِ؛ لأنَّها تتخصـــص بالعــرف، ولهذا لـــو حلفَ: لا أكلتُ الـرؤوسَ. حُمِلَ على رؤوسِ الأنعــامِ، و: لا دخلتُ سـوقَ الطعـامِ. تخصَّص حِنثُـه بدخـولِ سوقِ الحِنطـةِ دونَ دار البِطِّيخ وسـوقِ الخبازين، وإن كـان الخبـزُ أقـربَ إلى الطُّعـمِ والأكلِ، فإنَّ الطعـامَ طُعمـةُ الإنسـانِ، والحنطـةُ أبعـدُ من الطُّعمِ[1].

ومنهـا: قولُهم: لـو لم يكن الجواب مقصـوراً على السبب؛ لجاز إخـراجُ السَببِ عن تناول حكمِ الخطـابِ له، كما لو نَطقَ بـاللفظِ العامِّ ابتـداءً، فإنه لو ابتـدأ العمومُ جاز تخصيصُـه فيما عدا السببَ الـذي وردَ عليه سـؤالُ السائلِ في مسألتِنـا، فلمَّا كانَ السببُ لا بُـدَّ داخلاً، عُلِمَ أنَّـه قد تخصَّص بـه تخصُّصاً خـرجَ به عن حكمِ العمـومِ المبتدأ.

بيانُه: أن يقول ابتداءً: «الماءُ طَهورٌ لا ينجسُه شيءٌ»[2]، ويخصُّ به ماءَ بئرِ بُضاعة بأنَّه ليسَ بطَهـورٍ، فلَّما جاءَ سؤالُ القـوم عن بئر بُضاعة، فقـالَ: «الماءُ طهورٌ»، لم يَجز بعدَ خروجِ سؤالِهم عنها أنْ يخرجَ ماؤها عن الطُّهوريةِ المذكورةِ.

فيقال: إنَّما لم يجز إخراجُه عن الجوابِ بعـدَ السؤالِ؛ لأنَّ الجوابَ وإن كانَ لفظُه عـامَّاً، إلا أنَّـه لا بُدّ أن يكـون جـواباً عن السـؤالِ، فأوَّلُ مـا يُراعى في اللَّفظِ الـواردِ عقيبَ السؤال أن يكون جـواباً، ثم يُعطى العمومُ حقَّه، كما أعطـيَ السؤالُ حقَّه، ألا ترى أنَّـه لا يحسُنُ أن يقولوا له حـالهَم التي ذكروها في البَحرِ، ثم يُتبعـوه: أفنتوضأ بماء البحر؟ فيكـونُ جوابـه: هو الحلُّ ميتتـه. لأنه ابتدأ إفـادةً بالشرعِ إبـاحة ميتـةِ البحر،

(١) انظر هذه الشبهة والرد عليها في «العدة» ٢/ ٦١٣.

(٢) تقدم تخريجه ١/ ٣٩.

ويكون مُعطِّلاً للبيان عما سألوه عنه مع حاجتهم إليه، وذلكَ لا يجوز، فكما لا يجوزُ تركُ ما سألوا عنه ابتداءً، والإتيانُ بحكمٍ آخرَ غيرِ ما سألوا عنه، كذلكَ لا يحسُن أن يأتي بلفظِ عمومٍ ثم يخصُّه على غيرِ ما سألوه عنه، فلذلكَ افترقَ الحالُ بينَ العمومِ المبتدأ، والعمومِ الخارجِ على سبيلِ الجوابِ عن حكمٍ خاص[1]، وأنَّ العمومَ المبتدأَ لا يجبُ فيه قضاءُ حقٍّ آخرَ، وهذا يجبُ فيه أن يُراعى مراعاةَ حكمِ الجوابِ وإعطاء العمومِ الزائدِ عليه حقَّه. ألا ترى أنَّ الناس يعدُّون[2] ذلك عبثاً شائعاً، فيقول [٢/ ١٢٠] قائلهم: سألته عن أبيه، فقال: خالي شُعيبٌ، إذ كان توريةً عن الجوابِ، ولو قال: أبي زيدٌ، وخالي شعيب، لم يستنكرْ أن يجيبَه عمَّا سأل، ويفيده تعريفَ خالِه بعد تعريفِ أبيه المسؤولِ عنه.

على أنَّ الإجماعَ يغني عن الاعتذارِ، ففيه الكفايةُ، ولا خلافَ بين الأمَّةِ أنَّ ما خرجَ السؤالُ عليه لا يجوز تخصيصُه، ودليل الإجماعِ: ما[3] ذكرناه، والله أعلم.

ومما يصلح أن يكونَ دلالةَ الإجماعِ: أنَّ الخطابَ الخارجَ ابتداء لكلِّ مكلَّفٍ، فالسائلُ من جملةِ المكلَّفين، وله خصيصةُ استحقاقِ الجوابِ عما سألَ عنه؛ لكونه محتاجاً إلى العلم بذلك، فإنَّ[4] رسولَ الله ﷺ لا يجوزُ له تركُ ما يجبُ من البيانِ، والعدولُ إلى بيانِ حكمٍ لم تقع الحاجةُ إليه، ولو تسلَّطَ عليه الإخراجُ عن عمومِ اللفظِ وتناوله له كانَ نسخاً، فأمَّا تخصيصاً فلا.

ومن أعظمِ الفوائدِ: أنَّه لو لم يردِ السببُ والسؤالُ اللذان خَرجَ اللفظُ عليهما، بل نقل مجرَّدُ اللفظِ؛ لكانَ لأهلِ الاجتهادِ إخراجُ ذلكَ بدليلٍ، فلماَّ خرجَ مخرجَ السؤالِ؛ امتنعَ ذلك؛ لأنَّه صارَ جوابه نصَّاً، ومن أخرجَ السببَ عن حكمِ اللفظِ كان

---

(١) في الأصل: «الخاص».

(٢) في الأصل: «يعيبون».

(٣) في الأصل: «بما»، والمثبت أنسب للسياق.

(٤) تحرفت في الأصل إلى: «قال».

نسخاً، فقد تخصَّصَ السببُ بهذه الخصيصةِ، وتخصُّصُه يمنعُ من كونِ اللفظِ الذي حصل جواباً عاماً، إذ لو كان له حكمُ العموم لما اختصَّ بعضُه بحكمٍ يخرج به عن جميعِ ما شمِلَه، وما هذا مما يوجبُ قصورَ الجوابِ عليه، كالسائلِ نفسه، والوقت، والمكان، فإنَّ الحكمَ لا بُدَّ أن يتناولَ الشخص السائلَ، ثم إنَّه لا يجوزُ إخراجُه عنه، ولم يدلَّ ذلكَ على قصورِه عليه، فبطَلَ أن يكونَ كلُّ ما وجبَ دخولُه وجبَ الاقتصارُ عليه.

ومنها: أن قالوا: لو لم يكن قصرُ العامِّ على السببِ والسؤالِ الخاصَّين واجباً، لما وجبَ تأخيرُ الحكمِ إلى حينِ حدوثِ السببِ، ولمَّا كان لتأخيرِ الحكمِ معنى، فلما وجَبَ تأخيرُ الحكمِ إلى حينِ حدوثِ السببِ؛ عُلِمَ أنَّه مقصورٌ عليه.

فيقال: ولم قلتم: إنَّه لم يؤخره إلا لأجلِ قصورِه عليه؟ فلا سبيلَ إلى جوابهم عن ذلك.

على أنَّ من مذهبنا: أنَّ اللهَ سبحانَه لا يؤخِّرُ تعبُّداً، ولا يقدِّمه لعلةٍ من العللِ على ما قرَّره أئمتنا في أصولِ الدياناتِ[1]، مما لا يليقُ هذا الكتاب بذكرِه.

على أنَّكم ما تنكرونَ أن تكونَ الفائدةُ في ذلكَ سبقَ العلمِ بأنَّ التعبُّدَ عند تجدُّدِ السؤالِ، وحدوثِ السّببِ الخاصِّ هو الأصلحُ في التكليفِ، وأنَّه لو قدَّم التعبّد عليهما، [أو][2] أورده بعد ورودِهما، أو أورده ابتداءً، لم تقع الطاعةُ من أحدٍ من المكلفين، ولكانَ ذلكَ تنفيراً[3] وفساداً، وقد أشار اللهُ سبحانَه إلى ذلك فقال: ﴿وقالَ الذين كَفَروا لولا نُزِّلَ عليه القُرآنُ جملةً واحدةً﴾ [الفرقان: ٣٢]، قال الله سبحانه:

---

(١) فعند الجمهور: لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز. انظر تفصيل المسألة في «المسودة»: ٦٣، و«شرح مختصر الروضة» للطوفي ١/ ٤٠٩، و«الإحكام» لابن حزم ٢/ ١١٢٦.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل: «تفسيراً»، ولعل المثبت أنسب لاستقامة معنى العبارة.

﴿كذلك لنُثَبِّت بـه فؤادك ورتّلناه تـرتيلاً ولا يأتونك بمثَلٍ إلا جِئنـاكَ بالحقِّ وأحسنَ تفسيراً﴾ [الفرقـان: ٣٢، ٣٣] ومثل هـذا لا ينكرُ أحـدٌ اتفاقَ مثلِـه في المعلومِ، وإذا كانَ كذلكَ سقطَ ما قالوه من قصرِ الفائدةِ التي طلبوها على العلّةِ التي ذكروها. [٢/ ١٢١]

فإن قيلَ: البـاري قـد عَلمَ أنّهم سيَسألـون، فلمَ لم يُقـدِّم الحكم فيغنيهم عن السـؤال، فيكـون أبلغَ؟! لأنَّ الإغنـاءَ بالعطـاءِ قبل السـؤال أفضلُ من العطـاءِ بعـدَ السؤالِ في بابِ المالِ، كذلكَ في بابِ العلم.

قيلَ: إنَّ أفعال الحكيم تـارةً ابتداءً ومناداةً ليغنيَ عن السؤالِ، وتـارةً جواباً ليبينَ محلَّ الجوابِ، والعطاءُ بتقدُّمِ الحاجـةِ، وفي ذوقِ العَدَمِ والحاجةِ ما ليسَ لـلإغناءِ قبلَ الحاجةِ، ولا يعرفُ محلُّ الإرشادِ إلا بعدَ الضـلالِ، ولا محلُّ شيء يوجدُ إلا بعد قَصدِهِ، فهـو كإجابـةِ دعـوةٍ لشخصٍ، ثم تَعمُّ[1] إجـابتُها مثل: أن سأَلَ سـلامةَ زرعِـه مِن الجفافِ، فأغاثَ اللهُ بمطرٍ عامٍّ، أو سأَلَ عافيـةَ ولدِه من طاعونٍ، فأزال الله الطاعونَ عن ولده رأساً، فإنه لمَّا[2] عمَّ السمعَ[3] ودفعَ الضررَ لم يكن خاصّاً لـه، وما خرجَ من ميزةِ التخصُّصِ بأن كان سبباً للإجابةِ.

ويقالُ لهم أيضـاً: ما أنتم في هـذه الدعـوى إلا بمثابـةِ من قال: إنَّـه ما[4] أخَّرَ الحكمَ في جلدِ الـزاني ورَجْمِه، وقطعِ السارقِ، وحكمِ اللِّعانِ، والظِّهـارِ إلى حين وقوعِ تلكَ الأفعالِ والأقوالِ من أقوامٍ وأشخـاصٍ معيَّنين في تلكَ الأوقات المخصوصةِ إلا لتعلقِه بتلكَ الأفعـال من أولئكَ الأشخاصِ في تلك الأوقاتِ، وإلا فقـد كانَ يمكنُ الابتـداءُ بـإنـزالها من قبلِ حـدوثِ تلكَ الأسبـابِ، ولمَّا لم يـدلَّ ذلكَ على تخصُّصِ

---

(١) في الأصل: «تقع»، والمثبت أنسب لسياق العبارة.

(٢) في الأصل: «لم» ولا يستقيم بها السياق.

(٣) هكذا في الأصل، ولعل كلمة «السلامة» أنسب لاستقامة المعنى.

(٤) في الأصل: «لما» ولا تستقيم بها العبارة.

الأشخاصِ والأوقاتِ، كذلكَ لا يدُلُّ على تخصُّصِ الحكمِ بالأسبابِ والأسئلةِ الحادثةِ المخصوصةِ مع كونِ الألفاظِ عامةً شاملةً وصالحةً للابتداءِ، وقيامِها بنفسها.

فإن قالوا: كذلكَ نقولُ. فارقوا الأمَّةَ وخرجوا من الإجماعِ، وإنْ سلَّموه؛ أبطلَ جميعَ ما ذكروه.

ومنها: قولهم: قد اتفقنا على التخصيصِ لكلِّ لفظٍ عامٍّ يَصدرُ عن اللافظِ به بما يَقصدُه من التخصيصِ، وإذا جازَ قصرُ اللفظِ العامِّ وتخصيصُه بقصدِه، فكذلكَ وجب قصرُه على سؤالِ السائلِ، والسببِ الذي خرجَ الجوابُ عليه، والجامعُ بين قصدِ الناطقِ بالعمومِ، وبين السببِ والسؤالِ: أنَّ كلَّ واحدٍ منهما هو المثيرُ للنطقِ والموجِبُ له.

فيقالُ: ما أبعدَ ما بينهما؛ وذلكَ أنَّ الألفاظَ إنما تصدُر عن المتكلِّمِ ليدلَّ بها على مقاصدِه من عمومٍ، أو خصوصٍ، أو أمرٍ، أو نَهيٍ، أو نداءٍ إلى أنواعِ الكلام، فالكلامُ ترجمانُ مقاصدِ المتكلِّمِ، وكما عَلِمنا به عمومَه، علِمنا به خصوصَه، وقضينا بقصدِه على لفظِه، فأمَّا لفظُ السائلِ، فإنَّما خرجَ على قصدِ نفسِه، وليس يجبُ على المجيبِ أن يبني كلامَه على ذلكَ اللفظِ الصادرِ عن غيرِه، ولو قصدَ بناءَ كلامِه على سؤالِه، لجاءَ بنطقٍ مَخصوصٍ، فلمَّا عدَل إلى ضدِّ السؤالِ فأجابَ بعمومٍ، وهو ضدُّ الخصوصِ؛ عُلم أنَّه أرادَ الحكمَ المبتدأ الشاملَ، غيرَ المخصوصِ المقصورِ[1].

فصل

أقلُّ الجمعِ المطلقِ ثلاثةٌ، وعلى ذلكَ الإقرارُ، والنَّذرُ، والوصيَّةُ بالدراهمِ والدنانيرِ، والكفاراتِ[2].

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦١١ - ٦١٣، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٦٤ - ١٦٧، و«المسودة»: ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٦٤٩، و«التمهيد» ٢/ ٥٨، و«المسودة» ١٤٩، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٤٩٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ١٤٤.

وبهذا قال أصحاب أبي حنيفة[1]، وأكثرُ أصحاب الشافعي[2].

وحكي عن أصحاب مالك[3]، وقوم من النحاة مثل نِفْطَويه[4]، ومن أهل الظاهر: ابن داود الفقيه[5]، وبعض أصحاب الشافعي[6]، وأبو بكر الأشعري[7]، أنَّ أقلّ الجمع اثنان[8].

فصل
يجمع أدلّتنا

[٢/ ١٢٢]

فمنها: ما روي في ذلك عن الصحابة: فرويَ عن ابن عباس أنه قال لعثمان بن عفان رضي الله عنهما: إنَّ الأخوين لا يحجبان الأمَّ من الثلثِ إلى السدسِ، إنَّما قال

(١) انظر قول الحنفيَّة هذا في «أُصول السرخسي» ١/ ١٥١، و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٢٧، و«كشف الأسرار» ١/ ١٩٦.

(٢) وهو القول المختار عند الشافعية، انظر: «التبصرة»: ١٢٧، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٣٢٤، و«المحصول» ٢/ ٣٧٠، و«البحر المحيط» ٣/ ١٣٦.

(٣) نصّ الإمامُ أبوالوليد الباجي في «إحكام الفصول» على أنَّ أقلَّ الجمعِ عند أكثر الأصحاب هو ثلاثة، وهو المشهور عن مالك رحمه الله، وقال عبدالملك بن الماجشون، والقاضي أبوبكر، والقاضي أبوجعفر السمناني: إنَّ أقلّ الجمع اثنان. انظر «إحكام الفصول» ١/ ١٥٣-١٥٤، و«تنقيح الفصول»: ٢٣٣.

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان العتكي، أبوعبدالله الأزدي، لُقِّب بنفطويه لشبهه بالنفط لأدمته ودمامته، كان من علماء العربية الأفذاذ، صنف «غريب القرآن» و«المقنع»، توفي سنة (٣٢٣هـ) انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٧٥، «طبقات النحويين واللغويين»: ١٧٢.

(٥) محمد بن داود الظاهري، تقدمت ترجمته ١/ ١٨٥.

(٦) من أصحاب الشافعي الذين قالوا بأنَّ أقلّ الجمع اثنان: الإمام الغزالي حيث نصّ عليه في «المستصفى» ٢/ ٩٢.

(٧) هو الباقلاني، تقدمت ترجمته ١/ ١٢٤.

(٨) انظر «الإحكام» لابن حزم ١/ ٣٩١، و«المعتمد» ١/ ٢٣١.

الله تعالى: ﴿فإن كانَ له إخوةٌ فلأُمِّه السُّدسُ﴾ [النساء: ١١] وليس الأخوانِ إخوةً في لسـانِ قومِـكَ. فقالَ عثمانُ: لا أستطيعُ أن أنقضَ أمـراً كـان قبلي، وتـوارثه النَّـاسُ، ومَضَى في الأمصارِ[١]. ولـولا أنَّه مقتضى اللغـةِ لما احتجَّ بـه ابنُ عباس، ولما سمعـه عثمانُ منه، وما قـابله عثمانُ إلا بمجرّدِ سيرةِ غيرِه، وما نـازعَه في مقتضى اللفظِ، وهما من فصحاءِ العربِ وأربابِ اللسانِ.

فإن قيل: فقـد رُويَ خلافُ ذلـكَ عن زيدِبن ثـابت، فقـال: الأخوانِ إخـوةٌ[٢]. ورويَ عنه أنَّه قال: أقلُّ الجمعِ اثنانِ[٣]. فتقابلَ القولان.

قيل: إن صحَّ ذلـك عنـه؛ فمعنـاهُ: أنَّهما يجريـانِ مجرى الجمعِ في حَجبِ الأمِّ. وقولُه: أقلُّ الجمعِ اثنـان، يعني أوّل وأقلُّ ما يجتمعُ شيءٌ إلى شيءٍ، فهذا من الاجتماعِ، فأمَّا الجمعُ؛ فإنَّه ليسَ من التثنيةِ في شيءٍ من حيثُ اللغةُ والوضعُ.

ومنها: أنَّ أهلَ اللغةِ فرّقوا بين الواحـدِ والاثنينِ والجمعِ، فقالوا: رجلٌ، ورجلانِ، ورجـالٌ. وأوقعوا اسم رجـال على ما زادَ أيضـاً على الثـلاثةِ وإن كثـرَ، فلو كـانَ اسمُ الاثنينِ جمعاً كالثـلاثة، لقالوا في الاثنين: رجـالٌ. كما قالوا: رجالٌ، في الثـلاثةِ وما زادَ عليها من الأعدادِ.

فإن قيل: ليس انفـرادُ الاثنين باسـم خاص مـانعـاً من أن يجتمعَ مع الثلاثـةِ في الاسمِ الأعمِّ، وهو الجمعُ، كقولنا: أسـدٌ، اسمٌ يخصُّ البهيمةَ المخصوصةَ[٤]، ثم إنَّه لا يمنعُ ذلك من اجتماعِـه وغيرِه في الاسمِ الأعمِّ، وهو: سَبُعٌ، فـالاثنانِ تحتَ مـا زاد عليها، كالأسدِ تحت الاسمِ الأعمِّ، وهو السَّبُع الموضوعُ للجملةِ.

---

(١) تقدم تخريجه في الصفحة ٢٦٩ من هذا الجزء.

(٢) أخرجه البيهقي ٦/ ٢٢٧، والحاكم ٤/ ٣٣٥.

(٣) انظر «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٢٦، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٥٩.

(٤) في الأصل: «المخصوص».

قيلَ: الأسدُ والسَّبُعُ لم يوضع للتمييزِ بينَ شيئينِ، وإنَّما وُضِعَ أحدهما للجنسِ، والآخرُ للنوعِ الذي تحتَ الجنسِ، وليس كذلكَ لفظ التثنيةِ والجمعِ؛ لأنَّهما وُضعا للتمييزِ بين نوعينِ مختلفينِ من العددِ، فصارا من أسماءِ الحيوانِ، كالأسدِ، والحمارِ، والفرسِ، والنَّمرِ.

يوضِّحُ هذا: أنَّه لو كان هذا قد وُضِعَ كذاك، لقالوا في الكُلِّ: جمعٌ، وقالوا: تثليثٌ، وتربيعٌ، وتخميسٌ، وتسديسٌ، وتسبيعٌ، ولَمَّا قالوا في الكُليِّ سَبُعٌ، ووضعوا لما تَحته أسدٌ، ونمرٌ، وفهدٌ، وذئبٌ[1].

ومنها: أنَّ من خصائصِ الحقائقِ: أنَّه لا يجوزُ نَفي[2] الموضوع عنها، ومن خصيصةِ المجازِ حُسنُ النفي، فلا يقالُ في النَّهَّاق: ليس بحمارٍ. ويقالُ في الرجلِ البليد: ليس بحمارٍ، لكنَّه إنسانٌ بليدٌ. وفي مسألتنا يحسُنُ أن يقولَ القائلُ من العربِ: ما رأيتُ رجالاً، لكن رأيتُ رجلينِ، كما يحسُنُ أن يقولَ: [ما][3] رأيتُ رجلينِ، لكن رأيتُ رجلاً.

ولا خلافَ بيننا وبينَ من خالفنا من أصحابِ الشافعيِّ أنَّه إذا قالَ: له عليَّ دراهمُ. أنَّه يلزمه ثلاثة فصاعداً، حسبَ[4] ما يُفسِّر، ولو فسَّره بدرهمين؛ لم يقبل، ولو كانَ أقلُّ الجمعِ اثنينِ؛ لقبل منه التفسيرُ بهما[5].

فصل
في جمع الشُّبهِ التي لهم

فمنها: قوله تعالى لموسى وهارون: ﴿فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، وأرادَ به: موسى وهارون. وقوله: ﴿إنما المؤمنون إخوةٌ فأصلحوا بينَ [٢/ ١٢٣]

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٥٢، و«التبصرة»: ١٢٩.

(٢) في «الأصل»: «النفي»، والمثبت أنسب للسياق.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) في الأصل: «حسن».

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٦٥٢، و«التمهيد» ٢/ ٦٠.

أخَويكم﴾ [الحجرات: ١٠] بعد قوله: ﴿وإنْ طائفتانِ منَ المؤمنينَ اقْتَتَلوا فأصْلحوا بَينهما﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وهل أتاكَ نبأُ الخصمِ إذْ تَسوَّروا المحرابَ إذ دَخلوا على داودَ فَفزِعَ منهم قالوا لا تَخف خصمانِ بغى بعضُنا على بعضٍ﴾ [ص:٢١-٢٢]، وكانا مَلَكين، وقوله: ﴿فإن كان له إخوةٌ فلأمه السُدُس﴾ [النساء:١١] وأراد به: الأخوين، وقوله: ﴿عسى اللهُ أن يَأتيني بهم جَميعاً﴾ [يوسف: ٨٣]، والمراد به: اثنان، وقوله: ﴿وداودَ، وسُليمان إذ يَحكمان في الحرث إذ نَفَشت فيه غنمُ القومِ وكنَّا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء : ٧٨] فجمعهما، وهما اثنان.

فيقالُ: أمَّا الآيةُ الأُولى؛ فالمرادُ بها: موسى وهارون وفرعونُ، مستمعونَ ما تقولا ويقالُ لكما.

وقوله: ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات:١٠]، فالمرادُ به: بينَ كلِّ اثنينِ من المؤمنينَ.

وقوله: ﴿الخصم﴾ [ص:٢١]، فيقالُ: واحدٌ خصمٌ، واثنانِ خصمٌ، وثلاثةٌ خصمٌ.

وقوله: ﴿فإنْ كان له إخوة﴾ [النساء: ١١]، فالظاهرُ أنَّه أرادَ الثلاثةَ، لكن صُرِف عن ظاهرِها بدلالةٍ.

والمرادُ بقوله: ﴿عسى اللهُ أنْ يأتيني بهم جَميعاً﴾ [يوسف: ٨٣] يوسف، وبنيامين، وشمعون الذي قال: ﴿لَن أبرحَ الأرضَ حتى يأذنَ لي أبي﴾ [يوسف:٨٠] وأمَّا قولُه: ﴿وكنَّا لحكمهم﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فإنَّما أرادَ به: حكمَ الأنبياءِ كلِّهم، ويحتملُ أنَّه أرادَ داودَ وسليمانَ والمحكومَ له.

ومنها: ما رويَ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «اثْنانِ فما فَوقهما جماعةٌ»[1].

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢)، والدارقطني ١/ ٢٨٠، والحاكم ٣/ ٣٣٤، والبيهقي ٣/ ٦٩، من حديث أبي موسى الأشعري، وانظر «نصب الراية» ٢/ ١٩٨، و«التلخيص الحبير» ٣/ ٨١.

والجوابُ: أنَّـه حجـةٌ لنا من وجـهٍ، وهـو: أنَّـه لـو كانَ ذلكَ جمعـاً في اللغـةِ، لما احتاجوا إلى بيانِه فإنَّهم في اللغةِ مثلُه، فلم يبقَ إلا أنَّـه بينَ ما يخصُّه ولا يشاركونه فيه، وهو الحكمُ، فكأنه بيَّن أنَّ ذلك جمعٌ في الصلاة[1].

ومنها: أنَّ الجمعَ عبارةٌ عن اجتماعِ شيءٍ إلى شيءٍ، وانضمامِـه إليه، وهـذا أوَّلُ ما يوجدُ ويتحققُ في الاثنينِ، ثم يترقَّى إلى مـا زادَ، فلا يجوزُ أن يُسلَبَ الاثنانِ الجمعَ مع تحقُّق معناه فيهما.

فيقـالُ: إنَّ وجـودَ الاشتقـاقِ لا يدُلُّ على أنَّـه حقيقـةٌ فيـه، لكنْ كما أنَّ الحُبَّ[2] والجرّةَ يـوجـدُ فيهما استقـرارُ المائعـاتِ التي تختص بهما[3]، كـالخلِّ والـدِّبسِ والماءِ، حسب مـا يستقـرُّ الـدُّهنُ في القـارورةِ، ولا يُطلـقُ على الحُبِّ والجرةِ اسمُ قـارورة، وكذلكَ الـدابَّة سُمِّيت بـه؛ لأنَّها تَدِبُّ، ولا يُسمَّى بـذلك الإنسانُ، ولأنَّـه قد حسُنَ نفيُ الجمعِ، فيقالُ: ليسا بـرجالٍ، لكنَّهما رجلان، كما قالـوا: ليس بقارورةٍ لكنّه حُبٌّ أو خابِيةٌ، ولم تَقل العرب ذلك في حقيقةٍ قط.

ومنها: قـولهم: إنَّ العـربَ تتصرفُ في اسمِ الاثنينِ بـالاجتماعِ والتفـرّقِ والجمعِ، فتقولُ: جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ، فاجتمعا. وهما مجتمعانِ، فافترقَا. والفرقُ ضدّ الجمعِ، ويقال: اجتمعَ الرجلُ بـزوجتِه. كما يقالُ: اجتمعَ النَّاسُ، واجتَمع العسكـرُ وتفرّقوا. وهذا من آكدِ عـلاماتِ الحقيقةِ، وهذا لأنَّ الاجتماعَ والجمعَ من بـابِ المتضايفاتِ[4]، [٢/ ١٢٤] وذلكَ يصِحُّ في الاثنينِ حقيقـةً، ولا يصحُّ في الواحـدِ، ومـا زادَ على الاثنينِ مضاعفـةً

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٥٨، و«التبصرة»: ١٣٠.

(٢) الحُبّ: الجرّة الضخمة، أو الخابية التي يجعل فيها الماء. «اللسان»: (حب).

(٣) في الأصل: «تخص بها».

(٤) وهي مـا كان تصـور كل واحـد من الأمرين مـوقوفـاً على تصـور الآخر. انظـر «التعريفـات» للجرجاني: ٥٣ وما تقدم في ١/ ٣٥٢.

وزيادةً على ما تحتاجُ إليه الحقيقةُ.

فيقالُ: ليسَ في هذهِ الطريقـةِ إلا ما في الأولى منَ الاشتقاقِ، والتصرُّفُ يحصُلُ في الحقـائقِ والمجـازِ جميعاً، فيقـالُ: خَبأتُ في الخابيـة، وخبأتُ في الصُّنـدوقِ، واستقـرَّ الدُّهنُ في القارورةِ، واستقـرَّ الماءُ في الخابية والدَّنِّ[1] والقِربةِ، ويقولُ العظيمُ: فعلنا، نفعلُ، وسَنفعلُ، ولم يـدُلَّ على كونِ الصنـدوقِ خابيةً، ولا الحبِّ قـارورةً، ولا العظيم من النَّاس جماعـةً، لكن[2] لمّا كـانَ في حصولِ الشيءِ في الصنـدوق نـوعُ خَبْءٍ لما[3] يُجعلُ فيـه، كما [أن][4] فيما يُجعلُ في الخابيــةِ نــوعُ خَبْءٍ؛ قيـل: خَبَأت، ولم يُقَل: الصنـدوقُ خابيـةٌ، و[لمّا][4] كـان في حصول الماء في الحُبِّ استقـرارٌ، والحُبُّ له قـرارٌ، قيلَ: استقرَّ فيهِ الماءُ يستقرُّ، ولم يُسمَّ قارورةً، وحيثُ كانَ العظيمُ إذا فَعل، فَعَلَ بِفِعْلِه أتباعُـه، وهم جَمعٌ؛ دخلَ عليه نـونُ الجمعِ، ولم يدُلَّ ذلكَ على أنَّ العظيـمَ جماعةٌ، ولا الصندوقَ خـابيةٌ، ولا الحُبَّ قارورةٌ لغةً، كـذلكَ تصرُّفُهم في الجمعِ في بابِ الاثنينِ لا يدُلُّ على أنَّهما جماعـةٌ، ولا جمعٌ حقيقةً، على أنَّ التفـرُّقَ لم يوضعْ لأقلِّـهِ وأكثرِه وَضعٌ في اللغةِ، وها هنا قالوا: تأحيدٌ وتثنيةٌ وجمعٌ[5].

ومنهـا: قـولُهم: إنَّ الاثنينِ يُخبرانِ عن أنفسِهما بلفظِ الجمعِ، فيقـولانِ: قمنـا، وقَعدْنـا، وضَربْنا، وأكلْنـا. كما تقولُ الجماعةُ عن أنفسِهـم، ولا يحسُنُ أن يصدرَ ذلكَ من الـواحد لمّا عُدِمَ فيـه الجمع، وإن قالَـه العظيمُ قالـه لِما يُقدَّر مِن فعلِـه ومِن فِعلِ أتباعِه معهُ وبأمرِه.

---

(١) الـدَّن: هو مـا عظم من الـرواقيـد كهيئـة الحُبِ إلاّ أنه أطـول، وهـو ما تحفـظ فيه المائعـات «اللسان»: (دنّ).

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «لكان».

(٣) في الأصل: «لم»، والمثبت هو الصواب.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٦٥٨، و«التمهيد» ٢/ ٦٥، و«التبصرة»: ١٣٠.

فيقالُ: إنَّ هذا لا يدلُّ على أنَّ التثنيةَ جمعٌ، وأنَّهما سواءٌ في حقيقةِ الجمعِ، كالمؤنَّثينَ؛ نقولُ في إخبارهما كما نقولُ في الذكورِ: فعلنا، ولا يدلُّ على أنَّ جمعَ المؤنَّثِ والمذكرِ سواءٌ، ولا تثنيتُهما سواءٌ.

على أنَّهما إنْ كانا في الإخبارِ عن أنفسِهما سواءٌ، فالإخبارُ عنهما يخالفُ الإخبارَ عن الجماعةِ، فيقالُ: قاما، وقَعدا، وضَربا. ويقالُ في الثلاثةِ: قاموا، وقعدوا، وضربوا. ويقالُ في الإناثِ: قُمْنَ، وقعدْنَ، وفي الاثنتينِ: قامَتا، وقعدتَا، وأكلَتا، وضربتَا، ويقالُ في الإناثِ: هي، وهما، وهنَّ، وفي الذكورِ: هوَ، وهُما، وهم، فقد تقابلا.

فصل

قال أصحابنا: إذا كان أوّلُ الآيةِ عامّاً، وآخرُها خاصّاً، فالعمومُ على عمومِه، والخصوصُ على خصوصِه، ولا يُقضى بتخصيصِ أولها لأجلِ تخصيصِ آخرها[1].

قالوا: وذلكَ مثلُ قولِه تعالى: ﴿والمطلَّقاتُ يتربَّصن بأنفسهنَّ ثلاثةَ قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والمرادُ به كلُّ الحرائرِ من المطلَّقاتِ؛ بوائنَ أو رجعياتٍ، وقال في آخرها: ﴿وبعولتُهنَّ أحقُّ بردِّهنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، يرجعُ إلى الرجعياتِ، فالأوَّلُ على عمومِه، والآخرُ خاصٌ في الرجعياتِ، وكذلكَ قولُه تعالى: ﴿وعُرضوا على ربِّك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مَرَّة﴾[2] إلى قوله: ﴿بل زعمتُم أن لن نجعل لكم موعداً﴾ [الكهف: ٤٨]، فالكلُّ يأتونَ فُرادى كما خلقَهم، وليسَ كلُّهم زعموا أنْ لا موعدَ، فأوَّلُها عامٌ، وآخرُها خاصٌّ، وقد أخطأ من أطلَق ذلكَ إطلاقاً مع كونِ المذهبِ حملَ العام على الخاص في الآيتين، فكيفَ لا يُقضى بخصوصِ آخرِ الآيةِ على عمومِ أوَّلها، وآخرُها إلى أوَّلها أقرب من آيةٍ أخرى؟

[٢/ ١٢٥]

---

(١) انظر بسط هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٦١٤، و«التمهيد» ٢/ ١٦٧، و«المسودة»: ١٣٨.

(٢) استشهد المصنف رحمه الله هنا بقوله تعالى: ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [الأنعام: ٩٤] وهي ليست محطَّ الشاهد، وإنما المقصود بداية الآية ٤٨ من سورة الكهف.

[فيقال][1]: فأما الآيتانِ المذكورتانِ ها هنا، فإنَّ الدلالةَ دلَّت على منعِ البناء، وقطع قضاءِ الخُصوصِ على العموم - لأنه ليس كُلُّ الناس جحدوا البعث، ولا كلُّ متربصةٍ تردُّ إلى النّكاحِ -بدلائل، فلا يجوزُ أن نَجعلَ ذلكَ مذهباً، والفصلُ الذي يليه يُبطل إطلاقَ هذا الفصل، و إنما ذكرتُه ليجتنبَ الخطأُ منه، وهو الإطلاقُ.

و إنَّما لم يُقضَ بالخاصِّ على العامِّ في الأوَّل، لدليلِ امتناعِ الردِّ في حقِّ البوائنِ، وحكمنا بإيجابِ العدّةِ في حقِّ المطلّقاتِ كلِّهن؛ لأنَّ العدةَ لا تقفُ على الرَّجعياتِ، بل البوائنِ كذلكَ، والرجعةُ والردُّ تقف على الرجعياتِ. وهذا أصلٌ واضحٌ بيَّناه في أنَّ الكلامَ يُبنى بعضُه على بعضٍ مهما أمكن، فإذا لم يُمكن قُطِعَ.

فصل

إذا تعارضَ آيتانِ أو خبران، وكان أحدُهما عامَّاً، والآخرُ خاصَّاً، فإنَّه يُقضى بالخاصِّ على العامِ إذا كان بينهما تَنافٍ، سواءٌ تقدَّم العامُّ على الخاصِّ، أو تأخرَ عنه، أو جُهِلَ التاريخُ رأساً، فلم يُعلَمْ أيُّهما تقدَّم، أشارَ إليه أحمدُ في عدّةِ مواضعَ[2]، وذلكَ مثلُ قوله تعالى: ﴿ولا تَنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله: ﴿والمحصناتُ من المؤمناتِ والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) انظرها في «العدة» ٢/ ٦١٥ - ٦٢٠، و«المسودة» ١٣٥.

وقد وردت رواية عن الإمام أحمد، توهم بادىء النظر أن العام يقضي على الخاص إذا كان ورود العام متأخراً، حيث جاء في رواية عبدالله عن الإمام أحمد: «نستعمل الأخبار، حتى تأتي دلالةٌ بأنَّ الخبرَ قبلَ الخبر، فيكون الأخير أولى أن يؤخذَ به».

وتأوّل القاضي أبويعلى هذه الرواية؛ في حال كون الخبرين خاصّين، وقد تعارضا، فيكون الأخذ بالأخير أولى، أمّا إذا كان أحدهما عامًّا، والآخر خاصاً، والخاصُّ ينافي العام، فإنَّ الخصوص يقضي على العموم.

انظر «العدة» ٢/ ٦٢٠، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٥٠.

[المائدة: ٥]، ﴿والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهما﴾ [المائدة: ٣٨]، وقولُ النبيِّ ﷺ: «لا قَطعَ إلا في رُبع دينار»[1]، و«لا قطعَ في ثَمرٍ ولا كَثر حتى يأويَه الجرين»[2].

وقال [به][3] أكثرُ أصحابِ الشافعيِّ[4]، سوى أبو بكر الدَّقاق، فإنَّه قالَ: لا يقضى بالخاصِّ على العامِّ، بل يتعارضُ الخاصُّ وما قابله من العامِّ. وهو اختيارُ أبي بكرِ الأشعري[5].

وقالَ أصحابُ أبي حنيفةَ -فيما حكاه الجُرجانيُّ عنهم- : إنْ كانَ العامُّ هوَ المتقدم، كانَ الخاصُّ المتأخرُ ناسخاً لبعضه، وإن كانَ العامُّ هو المتأخر، كان ناسخاً لجميعِ الخاص[6].

وإن لم يُعلمْ التاريخُ: فقد ذكر عيسَى بن أبان أنَّه على أربعةِ أقسامٍ[7]:

---

(١) أخرجه من حديث عائشة رضي الله عنها، أحمد ٦/ ٣٦، والبخاري (٦٧٩١)، ومسلم (١٦٨٤)، وأبوداود (٤٣٨٣) و(٤٣٨٤)، وابن حبان (٤٤٥٥)، و(٤٤٥٩) و(٤٤٦٤)، والدارقطني ٣/ ١٨٩، ١٩٠، والبغوي (٢٥٩٥)، والبيهقي ٨/ ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) تقدَّم تخريجه ٢/ ٩٦. والجَرين: هو موضع تجفيف التمر، وهو له كالبيدر للحنطة، ويُجمع على جُرُن. «النهاية» لابن الأثير ١/ ٢٦٣.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) انظر «التبصرة»: ١٥١، و«المستصفى» ٢/ ١٠٢، و«المحصول» ٣/ ١٠٦، و«الإبهاج» ٢/ ١٦٩، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٣١٨، و«البحر المحيط» ٣/ ٤٠٩.

(٥) انظر «التبصرة»: ١٥١، و«شرح اللمع» ١/ ٣٦٣.

(٦) المقصودُ بالتقدُّم والتأخر هنا: أن تردَ الآيةُ الخاصَّة بعد استقرار حكم الآية العامة والتمكن من فعله، أو يستقرَّ حكم الآية الخاصة ثم تنزل الآية العامَّة بعد ذلك. فحينئذ تكون الآية المتراخية تراخياً زمنياً ناسخة للآية المتقدِّمة، نسخاً جُزئياً؛ إن كانت المتأخرة خاصة، أو كليًّا؛ إن كانت الآية عامَّة. وهذا مذهب الحنفية في حال العلمِ بتاريخ ورود الآية العامة والخاصَّة. انظر «الفصول في الأُصول» للجصَّاص ١/ ٣٨١ - ٤٠٧ و«أُصول السرخسي» ١/ ١٣٣، و«ميزان الأُصول» للسمرقندي ١/ ٤٧٤ - ٤٧٨.

(٧) «الفصول في الأُصول» ١/ ٤٠٧ - ٤٢٠.

إن كان النَّاسُ قد عملوا بهما جميعاً؛ وجبَ استعمالُهما، وترتَّبَ العامُّ على الخاصِّ، مثل نهيه ﷺ عن بيعِ ما ليسَ عندَه[1]، ورخَّصَ في السَّلَم[2].

وإن كان اتفاقُهم على استعمالِ أحدِهما؛ عُمِلَ بما اتفقوا عليه، والآخرُ منسوخٌ، وذلكَ مثلُ قولـه: «فيما سقت السماء العُشر»[3]، وقولـه: «ليسَ في الخَضْراواتِ صدقةٌ»[4]. العامُّ؛ تَلَقته الأمةُ بالقبولِ، والخاصُّ؛ مختَلَفٌ في حكمِه والعملِ به، فلم يقضَ به على المتفقِ عليه. [٢/ ١٢٦]

وإن كانوا اختلفوا في ذلكَ، فعمِلَ بعضٌ بأحدِ الخبرينِ، وعامَّةُ الفقهاءِ خالَفَه ويُنكرُ عليه؛ فالعملُ على ما عليه العامَّةُ، وسقطَ العملُ بالآخرِ.

وإن كان الخبرانِ مما يتعلَّق الحكمُ بهما ويسوغُ الاجتهادُ في الحكمِ الذي تضمَّنه كلُّ واحدٍ من الخبرينِ، ولم يظهرْ من الصحابةِ العملُ بأحدِ الخبرينِ، فالواجبُ المصيرُ إلى الاجتهادِ في تقديمِ أحدِهما على الآخرِ، واستعمالُ كلٍّ منهما فيما يَقتضيه،

---

(١) عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: يا رسول الله، يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، فأبيعه منه، ثم ابتاعه من السوق؟ فقال: «لا تبع ما ليس عندك». أخرجه أحمد ٣/ ٤٠٢، والترمذي (١٢٣٢)، وأبوداود (٣٥٠٣)، والنسائي ٧/ ٢٨٩، وابن ماجة (٢١٨٧).

(٢) السَّلَم: هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوضٍ موصوف في الذمة إلى أجل، ويسمى: سلفاً، انظر «المغني» لابن قدامة ٦/ ٣٨٤. وأحاديث الرخصة في السلم كثيرة، انظرها في «التلخيص الحبير» ٣/ ٣٢، و«نصب الراية» ٤/ ٤٥.

(٣) تقدم تخريجه ١/ ١٨٩.

(٤) عن معاذ رضي الله عنه، أنَّه كتب إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلَّم، يسأله عن الخَضْراوات، وهي البقول، فقال: «ليس فيها شيءٌ» أخرجه الترمذي (٦٣٨)، والبيهقي ٤/ ٩٩، والدارقطني ٢/ ٩٩. وأخرجه الدارقطني من حديث عليٍّ رضي الله عنه أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: «ليس في الخضراوات صدقة، ولا في العرايا صدقة، ولا في أقل من خمسة أوسق صدقة، ولا في العوامل صدقة، ولا في الجبهة صدقة». والجبهة هي الخيل والبغال والعبيد. «سنن الدارقطني» ٢/ ٩٥.

ومعنى هذا عندَهم: أنَّهما يسقطانِ، ويرجعُ إلى دليلٍ غيرِهما.

وقالَ أبو بكرٍ الأشعريُّ: إذا جُهلَ التاريخُ؛ وجبَ التوقفُ فيهما(١).

فصل

في جمعِ أدلّتنا

فمنها: قولُه تعالى: ﴿الزانيةُ والزاني فاجلدوا كُلَّ واحدٍ منهما مئةَ جَلدة﴾ [النور:٢]، فهذهِ الآيةُ عامَّةٌ في كل زانٍ وزانيةٍ، قضينا عليها بالآيةِ الخاصَّةِ في الإماءِ، وهي قولُه تعالى: ﴿فإن أتينَ بفاحشةٍ فعليهنَّ نصفُ ما على المُحْصَنات من العذاب﴾ [النساء: ٢٥]، وإجماعُ الأمَّةِ على تخصيصِ الأولى بالثانيةِ، إجماعٌ على حملِ العامِّ على الخاصِّ، فهو حجّةٌ لنا، ولا عذر لهم.

ومنها: أنَّ الخاصَّ يتناولُ الحكمَ المتناوِلَ له بصريحِهِ، والعامُّ يتناولُ الحكمَ بظاهره المحتَملِ، والصريحُ مقدَّمٌ على الظاهرِ، وصار الصريحُ في الخصوصِ كالإشارةِ، فإنَّه لو قالَ: لا تضرب هذا العبدَ. وقال بعد ذلكَ: اضرب عبيدي. فإنَّ المشارَ إليه بالمنعِ من الضربِ لا يدخلُ في عمومِ قولِه: اضرب عبيدي. لمكانَ تخصيصِه، كذلك التخصيصُ بالقولِ المُنْبِىء عن إخراجِ المخصوصِ عن جملةِ العمومِ(٢).

ومنها: أنَّ في حملِ العامِّ على الخاصِّ جمعٌ بين الدليلينِ وعملٌ بهما، وهذه الأدلةُ إنما وُضِعت للاستعمالِ، فلا يجوزُ تعطيلُها مهما أمكن، ومن أخذَ بالعمومِ؛ أسقطَ الخصوصَ، ومن وقفَ؛ تركَ العملَ بدليلِ الشرعِ.

ومنها: أنَّ كلامَ صاحبِ الشريعةِ يُبنى بعضُه على بعضٍ، ويُجعلُ مفرَّقُه

---

(١) وبهذا القول قال بعض الحنفية، نصَّ عليه في «ميزان الأصول» ١/ ٤٧٧، وانظر قول أبي بكر الباقلاني في «المستصفى» ٢/ ١٠٤، و«البحر المحيط» ٣/ ٤١٠.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٦٢٣، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٨٤.

كالمتَّصلِ، فإذا قال: اقتلوا المشركينَ، ولا تقتلـوا أهلَ الكتابِ إذا دفعوا الجزية. وجبَ أن لا يعطَّلَ الخصوصُ، كذلك إذا فرَّق بينهما.

ومنها: أنَّ مخالفنا قـد جوَّز تخصيـصَ العامِّ بالقيـاسِ، وما ذلـكَ إلا لأنَّ القياسَ يقتضي الحكمَ بخصـوصِـه، والقيـاسُ فـرعٌ من الخبرِ يستنبطُ منـه، فَـلأنْ يجوزَ التخصيصُ بالخبرِ الخاصِّ أولى.

ومنها: أنَّـه دليلٌ عامٌّ قـابلَه دليـلٌ خاصٌّ، وليسَ في تخصيصِـه إبطالٌ لـه، كخبرِ الواحـدِ إذا وردَ مخالفاً لدليلِ العقلِ، فإنَّه يخصُّ بـدليلِ العقلِ؛ لأنَّ الخاصَّ أقوى من العامِّ، كذلكَ ها هنا.

فصل
في شُبَهِهم

فمنها: أنْ قـالوا: ليسَ الخاصُّ فيما تنـاولَه بأولى ممَّـا عارضَـه من العامِّ، فـوجَبَ التوقُّفُ فيه.

فيقـالُ: كـلا، بل الخاصُّ فيما تناوَلـه أولى من العـامِّ؛ لأنَّ الخاصَّ يقتضي الحكمَ بصريحِه على وجهٍ لا احتمالَ فيه، والعـامّ يتناولُه بظاهرِه وعمـومِه على وجهٍ يحتمل أن يكـونَ المرادُ به غيرَ ظـاهرِه، فـوجبَ تقـديمُ الأرجحِ منهما، وهذا دأبُ المستـدلِّين في الأدلَّة، يقدِّمونَ الأظهرَ فالأظهرَ، ولهذا قُدِّمَ دليلُ العقلِ على عموم خبرِ الواحِدِ، ولأنَّ [٢/ ١٢٧] فيما قلنـاه استعمالَ الدليلين والعملَ بهما، وفيما قَـاله الخصمُ إسقـاطُ أحدِهما، فكـانَ العملُ أولى من التعطيلِ(١).

ومنها: أنْ قالـوا: إذا كانَ العمـومُ متقدِّماً والخصـوصُ متأخِراً، فإنَّما قلنـا: يكونُ نـاسِخاً لبعضِـه؛ لأنَّ بيـانَ العمومِ لا يجوزُ تأخيرُه عـن حالِ وروده، فإذا وردَ متأخِـراً

---

(١) انظر «التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٤٩.

عنه، لم يجُز أن يقعَ موقعَ البيانِ، فلم يبقَ إلا أن يكونَ ناسخاً له.

فيقالُ: إنَّ العمومَ، وإن كانَ يفيدُ الحكمَ في جميعِ المسمَّيات، فقد بيَّنا أنَّه إنَّما يفيدُ ذلكَ من طريقِ الظاهرِ، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ بـه غيرَ ما تنـاوَله الخاصُّ، والخاصُّ يتناولُ ما تناولَه بصريحِه من غيرِ احتمالٍ، فوجبَ القضاءُ به عليه، وتأخيرُ بيانِه يجوزُ، وفيه فائدةٌ كبيرةٌ بأنْ يعتقدَ المكلَّفُ ذلكَ ويعزمَ عليه فيقعُ لـه ثوابُ العزمِ إلى أن يأتيَ دليلُ الخصوصِ، ويعتقد الخصوص ويعمل به إذا وقعَ ابتداءً قبل العمومِ[1].

ومنها: أنَّـه لو أرادَ استثنـاءَ الأوَّلِ من العمومِ الثـاني لـذكرَه ونبَّـه عليه؛ لعلمِـه باعتقـادِ أهلِ اللُّغة عمومَـه بكونِ الصيغةِ مـوضوعةً للشمـولِ، فلمَّا لم يُبَين ذلكَ كانَ الظاهرُ أنَّـه رافعٌ للأوَّلِ،فيكون العمومُ الثـاني ناسخاً للخصوصِ المتقـدِّمِ عليه، هذا هوَ الظاهرُ.

فيقالُ: إنما أخَّـره؛ لأنَّه يجوزُ تأخيرُ بيـانِه، وإذا جـازَ تأخيرُ البيانِ، فـلا فرقَ بين ذكرِه معَهُ أو قبلَـه أو بعدَه، ولا نسلِّم أنَّ أهلَ اللغةِ يعتقدونَ عمـومَ الصيغةِ مع تقدُّم الخصـوصِ، بل الخصـوصُ المتقـدّمُ ممهِّـدٌ عنـدَهم أنَّ العمـومَ الثـاني لايـدخلُ على الخصوصِ المتقدِّم.

ومنها: أنَّ العمومَ المتفـق على استعمالِه في الشمول واستغـراقِ الجنسِ قـد صار معلوماً كـالنَّص، وصارَ يتناولُ كلَّ واحدٍ من الجنسِ، فصَـار كما يتناولُ كلَّ واحدٍ على الانفرادِ، ومعلومٌ أنَّه لو قال: اقتلوا المشركينَ، ولا تقتلوا أهلَ الكتابين. ثم قالَ: اقتلوا زيداً، وعَمراً، وبَكراً، وخالداً، وسالماً، وما زالَ يذكرُ أعيانَ المشركينَ واحداً بعدَ واحدٍ بأسمائهم الخاصَّـةِ، وفيهم أهلُ الكتـابينِ، قضى اللفظُ الشـاملُ لأعـدادِهم، فعمَّهم بالقتلِ قاضياً على الخصوصِ الأوَّلِ، كذلكَ ها هنا.

فيقـالُ: ليس ذكـرُ الأعـدادِ والآحادِ على الإفـرادِ منْ قبيل العمـوم الشـامل لهم

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٢٤.

بشيءٍ، ألا ترى أنَّه إذا ذكَرَ الأفرادَ والأعدادَ والأشخاصَ واحداً واحداً، وأفاضَ عليهم حكماً واحداً لم يَجُز أن يخصَّ بعضَ تلكَ الأشخاصِ بقياسٍ، ويكونُ إخراجُ بعضِهم نسخاً للحكمِ لا تخصيصاً، ولما جَازَ أن يردَ العمومُ في الخبر المتسلِّط على تخصيصِه دليلُ العقلِ، فلمّا وردَ ﴿خالقُ كلِّ شيءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] أمكنَ تخصيصُه بدليلِ العقلِ؛ لأنَّه لا يدخلُ فيه الكلامُ والإرادةُ، فلو قال بدلاً من العموم: خالقُ كلامِه وإرادتِه، لم يمكنا دفعُ ذلكَ بدليلِ العقلِ، لكنَّا نعْدِلُ إلى تأويلِ إضافتِه، ولا يمكنُنا أن ننفي الخلقَ كما أثبتَه، بل نقولُ: خالقُ كلامٍ وإرادةٍ، أضافها إليه إضافةَ مُلْكٍ، لا إضافةَ صفةٍ من صفاتِه، وكنَّا بالنصِّ قائلينَ ما قال المعتزلةُ بشبهِهِم [١٢٨/٢] العقليةِ، ولو قالَ: تدمِّرُ كلَّ شيءٍ من سماءٍ وأرضٍ وجبالٍ، لما أمكننا أن نُخرِج شيئاً من ذلكَ بدليلٍ، لأنَّه يكونُ عينَ التكذيبِ للخبرِ، ولمّا قال: ﴿تدمّرُ كل شيءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ولم يذكر أعيانَ السماءِ والأرضِ [أمكننا إخراج شيءٍ بدليل][(١)]، لأن لفظَ العموم يتناولُ آحادَ الجنسِ وأنواعَه تناولاً بظاهرِه لا بصريحِه، والمفردُ من الأشخاص يتناولُ الحكمَ بصريحِه، فافترقا.

فصل

إذا تعارضَ خبرانِ، كلُّ واحدٍ منهما عامٌّ من وجهٍ، وخاصٌّ من وجهٍ آخرَ؛ فهما سواءٌ على الإطلاقِ، إلا أن تقومَ دلالةٌ فتوجب تقديمَ أحدِهما على الآخر[(٢)].

مثالُه: قوله ﷺ: «من نامَ عن صلاةٍ أو نسيَها فليصلِّها إذا ذكرها»[(٣)]، وقوله: «لا

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) راجع هذه المسألة في «العدة» ٢/ ٦٢٧، و«المسودة»: ١٣٩، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٨٤.

(٣) تقدم تخريجه في ٢/ ١٦٨.

صلاة بعد العصرِ حتى تغربَ الشمس»[1].

فالأول: خاصٌّ في الفـائتةِ، عامٌّ في الأوقاتِ، والثاني: عـامٌّ في الصلوات، خاصٌّ في الـوقتِ، نصّ عليـه أحمد في القَضايـا[2] بما ذكـرنا في هـذين الخبرين بعينهما على الوجه الذي ذكرناهما في المثال، وبه قال أصحاب الشافعي[3].

وقـال أصحـاب أبي حنيفـة: يُقـدَّم الخبرُ الـذي فيـه ذكـرُ الـوقتِ وجـوازُ فعلِ الصلاةِ، ذكـره الجرجاني عنهم[4]؛ لأنَّ الخلافَ واقعٌ في الوقتِ، وجـواز فعلِ الصلاةِ فيه، فقُدِّمَ ما فيه ذكرُ الوقتِ لتناولِه المقصودَ.

لنـا: أنَّ كلَّ واحـدٍ منهما قـد تناولَ مـا وقعَ الاختـلاف فيـه، فإنَّ الخلافَ واقعٌ في الوقتِ، وجوازِ فعلِ الصـلاةِ فيه، وكلُّ واحدٍ منهما خاصٌّ فيما فيـه اختلافٌ من وجه وعامّ فيما فيه اختلافٌ فتساويا[5].

فصل

إذا تعارضَ آيتانِ أو خبرانِ، أحدُهما عامٌّ، والآخـرُ خاصٌّ، والخاصُّ موافقٌ للعامِّ، أو أحدُهما مطلقٌ والآخرُ مقيَّدٌ، فهل يُقضى بالعامِّ على الخاصِّ، والمطلقِ على المقيَّد[6]؟

---

(١) أخـرجـه من حـديث أبي هـريـرة رضي الله عنـه مـالك في «الموطأ» ١/ ٢٢١، وأحمد ١/ ٤٦٢ و٥٢٩، والبخـاري (٥٨٨)، ومسلم (٨٢٥)، والنسـائي ١/ ٢٧٦، وابن حبـان (١٥٤٣)، والبيهقي ٢/ ٤٥٢. بلفظ: «أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، نهى عن الصـلاة بعد العصر حتى تغرب الشمسُ، وعن الصلاة بعد الصبحِ، حتى تطلع الشمس».

(٢) أي: في الفوائت التي تُقضى. انظر «مسائل الإمام أحمد» برواية عبدالله: ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) نصَّ على ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة»: ١٦٠

(٤) انظر «العدة»: ٢/ ٦٢٧، و«فواتح الرحموت» ١/ ٣٤٥ - ٣٤٦.

(٥) انظر «العدة» ٢/ ٦٢٧ - ٦٢٨.

(٦) انظر هـذا الفصل في «العدة» ٢/ ٦٢٨ و«التمهيـد» ٢/ ١٧٧، و«المسـودة»: ١٤٢، و« شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٩٥.

اعلم أنَّ ذلكَ على أربعةِ أضرُبٍ:

أحدُهـا: أن يكـونَ الحكمُ والسببُ واحـداً، مثل أن يكونَ في كفـارةِ القتلِ رقبـةٌ مؤمنـةٌ، ثـم يذكـرُ القتلَ في آيةٍ أخـرى، فيقولُ: رقبةٌ ولا يـذكرُ مـؤمنةً، فإنَّـه يجب بناءُ المطلق على المقيَّد، ويُقضى بالـزيادةِ، ويكونُ مثلُ أن يذكرَ أحـدُ الرواةِ أنَّه ﷺ دخلَ البيتَ وصلَّى[1]، ويروي الآخرُ: دخل البيتَ وما صلَّى[2].

وأن يكون الحكم والسبب واحـداً، إلا أن أحدهما خاص، والآخـر عام، ولم يكن للخاصِّ دليلٌ، فإنَّ الخاصَّ داخلٌ في العام، وهو بعض مـا شملَه العمومُ، ويكون ما تناولَه الخاصُّ ثابتاً بالخاصِّ والعامِّ ومـا زاد على ذلك ثابتاً بالعامِّ وحدَه دونَ الخاص، مثالُه: ما رويَ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «مَنْ أفطر في رمضانَ، فعليه ما على المُظاهِر»[3]

---

(١) المقصود بذلك دخول الرسول ﷺ الكعبة والصلاة فيها، وقد روى إثبات صلاة رسول الله ﷺ في الكعبة، ابن عمـر رضي الله عنهما، وأخرجه من حديثـه: مالك في «الموطأ» ١/ ٣٩٨، وأحمد ٢/ ٤٥ و٤٦ و٨٢، والبخـــاري (٥٠٥) و(١٥٩٨)، ومسلـم (١٣٢٩) (٣٩٣) و(٣٩٤)، وأبـــوداود (٢٠٢٣) ،وابن مـاجــه (٣٠٦٣)، والنســائي ٢/ ٣٣ - ٣٤ و٢/ ٦٣، والبيهقي ٢/ ٣٢٧ - ٣٢٨، وابن حبان (٣٢٠٠) و(٣٢٠٢) و (٣٢٠٣) و(٣٢٠٤)، و(٣٢٠٥).

(٢) الذي روى عـدم صلاة رسـول الله ﷺ في الكعبة هو ابن عبـاس رضي الله عنهما، وقد أخـرجه من حـــديثـــه: أحمد ١/ ٢٣٧، والبخــاري (٣٩٨)، ومسلم (١٣٣٠) و(٣٩٥) و(١٣٣١) (٣٩٦)، والنسائي ٥/ ٢٢٠ - ٢٢١، اوبن حبان (٣٢٠٧) و(٣٢٠٨)، والبيهقي ٢/ ٣٢٨.
ووجـه الجمع بين حـديث ابن عمـر وحــديث ابن عبـاس: أن يُجعل الخبران في فعلين متبـاينين، فيقال: إنَّ المصطفى ﷺ لما فَتح مكـة، دخل الكعبة فصلَّى فيها على مـا رواه ابن عمر، ويجعلُ نفيُ ابن عبـاس صلاة المصطفى في الكعبـة في حجَّتـه التي حجَّ فيها، حتى يكـونـا فعلان في حـالتين متباينتين. فإذا حمل الفعلان على هذا المحمل، بطل التضادُّ بينهما، وصحَّ استعمال كلٍّ واحد منهما. انظر «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان»: ٧/ ٤٨٣ - ٤٨٤.

(٣) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليـه، وقـال الزيلعي في تخريجه: «حـديث غـريب بهذا اللفظ.. والحديث لم أجده» انظر «نصب الراية» ٢/ ٤٤٩ - ٤٥٠. =

وقضى على الذي وقع على امرأتِه في نهارِ رمضانَ بعِتقِ رقبةٍ أو صيامِ شهرين[1]. فثبتَ وجوب الكفارة فيما عدا ذلك الواطىء بالخبر العامّ.

وكذلكَ إن كانَ دليلُ خطـابٍ، فإنه يُقضى بدليلِ خطابِه على العـامِّ، فخرجَ منه ما تناولَه دليلُه، وذلك مثل قوله: «في أربعين شاةً شاةٌ»[2]، مع قوله: «في سائمةِ الغنم [٢/ ١٢٩] زكاةٌ»[3]، فتخرجُ المعلوفةُ من قولِه: «في أربعينَ شـاةً شاةٌ»؛ لأنَّ دليلَ الخطابِ بمنزلةِ النطقِ في وجـوبِ العملِ بـه، والنطقُ الخاصُّ يُقضى بـه على النطقِ العـامِّ، وكـذلكَ قوله: «إذا كان الماء قُلّتين لم يُنَجسه شيء»[4]، مع قوله: «الماء طهـور لا ينجسه إلا ما غيرَ طَعمه أو ريحه»[5]، فإنه يحمل على القُلَّتين، فيُقضى بدليل خطـابه عليه، فيخرج ما دون القلتين منه.

فإن نـاقضـونا بمـواضع، فيجب أن ننظـرَ إلى دلائل تلك؛ فإن كـانت تنبيهـاً أو

=وأخرج الـدارقطني قريباً من لفظه، من حـديث أبي هريرة: «أنَّ النبيَّ ﷺ، أمرَ الـذي أفطرَ يوماً من رمضان بكفارة الظهار» «سنن الدارقطني» ٢/ ١٩٠ - ١٩١.

(١) تقدم تخريجه ١/ ٤٠.

(٢) تقدم تخريجه ١/ ٣٨.

(٣) تقدم تخريجه ١/ ٣٧.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ١٤٤، وأحمد ٢/ ٣ و٢٧ و أبوداود (٦٣) و(٦٤)، وابن ماجه (٥١٧) و(٥١٨)، والترمـذي (٦٧)، والنســائي ١/ ٤٦ و١٧٥، وابن خـزيمـة (٩٢)، والحاكم ١/ ١٣٢، والـدارمي ١/ ١٨٧، وابن حبـان (١٢٤٩)، والبيهقي ١/ ٢٦٠ و٢٦١ و٢٦٢. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٥) أخرجـه من حديث أبي أُمامـة الباهلي، ابن ماجـه (٥٢١)، والدارقطني ١/ ٢٨، والطبراني في «الكبير» (٧٥٠٣)، والبيهقي ١/ ٢٥٩.

ونقل البيهقي ١/ ٢٦٠ عن الإمـام الشافعي قولَـه في هذا الحديث: «ومـا قلته من أنَّ الماءَ إذا تغيَّـر طعمُـه وريحه ولونـه كان نجسـاً، هو في خبرٍ لا يُثبتـه أهل العلم بالحديث، ولكنـه قول العامة، ولا أعلم بينهم خلافاً».

قياساً فاعلم أنَّنا نتركُ دليلَ الخطابِ لما هو أقوى منه، ومعنى الخطابِ أقوى من الخطابِ، وكذلكَ التنبيهُ، مثالُه: قولهم: النبيُّ ﷺ: نهى عن بيعِ ما لم يُقبَض[1]، ثم قال: «من ابتاعَ طعاماً، فلا يَبِعه حتى يستوفيه»[2]، ولم يقضوا بدليل خطابه ويخرجوا منه ما عدا الطعام، فإنَّ نهيَه عن بيعِ الطعامِ حتى يُستوفى، مع كونِ حاجةِ النَّاسِ داعية إليه تنبيهٌ على غيره، فقضينا بالتنبيهِ على دليلِ النطق؛ لأنّه أقوى منه، ومثل قوله ﷺ: «إذا اختلفَ المتبايعان والسِّلعة قائمة، فالقول قول البائع، والمبتاع بالخيار»[3] لم يقض بدليل خطابه، فيخصُّ ذلكَ بقيامِ السلعةِ؛ لأنه لمَّا أمر بالتحالفِ، والسلعةُ قائمةٌ يمكنُ الرجوعُ إلى قيمتها الشاهدةِ باليمين لمثلها التي يمكنُ الاستدلالُ بها على صدق أحدهما، فأولى أن يحكمَ بالتحالُفِ حالَ الاشتباهِ وعدمِ الشاهدِ، وهو حالُ تلفِها، ولأنَّ كلَّ واحدٍ منهما مُدعٍ ومُدّعى عليه، وهذا المعنى موجودٌ حالَ تلفِ السِّلعةِ، فكانَ المعنى أيضاً مقدّماً على دليل الخطاب.

---

(١) كما في حديث حكيم بن حزام المتقدم في الصفحة ٤٣٦.

(٢) أخرجه من حديث ابن عمرَ رضي الله عنهما: مالك ٢/ ٦٤٠، وأحمد ٢/ ٦٣ - ٦٤، والبخاري (٢١٢٤) و(٢١٢٦) و(٢١٣٦) ومسلم (١٥٢٦) (٣٢) (٣٤) (٣٦)، وأبوداود (٣٤٩٢) و(٣٤٩٥)، وابن ماجه (٢٢٢٦)، والنسائي ٧/ ٢٨٦، والبيهقي ٥/ ٣١٤، وابن حبان (٤٩٧٩) و(٤٩٨١) و(٤٩٨٦).

وأخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/ ٢٧٠ و٣٥٦ و٣٦٨ و٣٦٩، والبخاري (٢١٣٢) و(٢١٣٥)، ومسلم (١٥٢٥)، وأبوداود (٣٤٩٧)، والترمذي (١٢٩١)، وابن ماجه (٢٢٢٧)، والنسائي ٧/ ٢٨٥ و٢٨٥ - ٢٨٦، وابن حبان (٤٩٨٠).

وأخرجه من حديث جابر: أحمد ٣/ ٣٩٢، ومسلم (١٥٢٩)، والبيهقي ٥/ ٣١٢. وابن حبان (٤٩٧٨).

(٣) أخرجه من حديث عبدالله بن مسعود: أحمد ١/ ٤٦٦، والشافعي (٢٤٤)، وابن ماجه (٢١٨٦)، والترمذي (١٢٧٠)، والبيهقي ٥/ ٣٣٢، والبغوي (٢١٢٤)، بلفظ: «إذا اختلف البيعان، وليس بينهما بيِّنة، والبيع قائم بعينه، فالقول ما قال البائع، أو يترادان البيع». قال الترمذي: هذا حديث مرسل عون بن عبدالله لم يدرك ابن مسعود.

الضربُ الثاني: إذا كانَ الجنسُ مختلفـاً، مثلُ صيامٍ وإطعام، صيام وصـلاة، فإنَّه لا يُبنى المطلقُ على المقيَّد، سـواءٌ كان السببُ واحداً، كـالكفارةِ فيها صيـامُ شهرينِ متتابعين، وإطعامٌ لم يقيَّد بالتوالي والتتـابعِ، بل أُطلقَ، أو كان مختلفاً، مثلُ الصيامِ قيِّدَ بالتتابعِ، والـزكاة ذكرها مطلقةً، فإنـه لا يُبنى المطلقُ على المقيَّد، قال أحمدُ: إذا وطىءَ في ليـالي الكفارةِ يَستقبلُ الصـومَ -أو قال: الصيـام- وإذا وطىءَ في خلالِ الإطعـامِ يبني[1].

والوجه في هذا [أنه][2] إنَّما يُحملُ المطلقُ على المقيَّد إذا كان الحكمُ المختلَفُ فيه مختلِفـاً في الموضعين، إلا أنَّـه مطلقٌ في أحـدِهما، مقيَّـدٌ في الآخـرِ، وهـذا معـدومٌ في الجنسينِ، ولأنَّ المقيَّـدَ مع المطلـقِ، كـالخاصِّ مع العـامّ، والمفسَّـــر مع المجملِ؛ لأنَّ التقييدَ فيـه نوعُ إخراجٍ وتخصيـصٍ، وهناكَ لا يقضي أحدُهما على الآخـرِ إلا أن يكونَ أحدُهما من جنسِ الآخر، كذلكَ ها هنا.

الضرب الثـالث: أن يكـونَ الحكمُ متَّفقـاً، والسبـبُ مختلفـاً، لكن في مـوضعين مقيَّـدين مختلفينِ، ويُطلق في الثـالثِ، كـالصيـامِ قُيِّـدَ بالتتابعِ في الكفـارةِ، فقـال: ﴿شهرين متتابعين﴾ [النساء: ٩٢]، وقيِّد بالتفـريق في التمتع، فقال: ﴿فصيام ثلاثة أيـامٍ في الحجّ وسَبعـةٍ إذا رجعتم﴾ [البقرة: ١٩٦]، وأطلـق في كفارة اليمين بقـولـه: ﴿فصيامُ ثلاثةِ أيّام﴾ [المائدة: ٨٩]، وقالَ في قضـاءِ رمضانَ: ﴿فعِدَّةٌ من أيام أُخر﴾ [البقرة: ١٨٥]، فلهذا الصومِ المطلق مثلانِ مقيَّدانِ مختلفانِ، فإنَّا نحملُ المطلَقَ على إطـلاقِـه، ولا نَبني على واحـدٍ منهما، لأنَّه ليس حملُـه على أحـدِهما بأولى من حملِـه على الآخرِ، فإنَّما أوجبَ أصحابُنا التَّتابعَ في كفارةِ اليمين لأجلِ قراءة عبدالله بن مسعود[3].

[٢/ ١٣٠]

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٣٦.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) قراءة عبـدالله بن مسعود: «فصيـام ثلاثة أيـام متتابعـات» وهي قراءة ثبتت بخبر الآحـاد فلا تثبت قرآنيتها التي يُشترط فيها التواتر.

انظر «الإحكام» للآمدي ١/ ٢٢٩، و«تفسير الطبري» ١٠/ ٥٥٩، و«تفسير القرطبي» ٦/ ٢٨٣.

الضربُ الرابع: إذا كانَ الجنسُ واحداً، والسببُ مختلِفاً، كـالرقبةِ قُيِّدت في كفارةِ القتلِ بالإيمانِ، وأُطلقت في كفـارةِ الظِّهارِ، وهما سببـانِ مختلفانِ، وكما قيِّـدت الأيدي إلى المرافقِ في طهارةِ الماءِ، وأُطلقت في التيمم بالترابِ، ففي هذا روايتان[1]: إحداهما: يُبنى المطلقُ على المقيَّدِ من طريقِ اللغةِ[2]، وبهذه الرواية قال أصحاب مالك[3]، وتَعلَّق من نصر هـذا بقــولـه تعـالى: ﴿واسْتَشهِدوا شَهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقـولـه: ﴿وأشْهِـدوا ذَوَيْ عـدلٍ منكم﴾ [الطلاق: ٢]، فقضينا بالتقييدِ بالعدالةِ على المطلق من الشهـادة، وفيـه رواية أخـرى: لا يُبتَنى المطلقُ في هـذا على المقيَّـد، ويحمل المطلَقُ على إطـلاقِه، وهي اختيـارُ أبي إسحاقَ بن شـاقْلا[4]، وهو قـولُ أصحابِ أبي حنيفة[5]، واختلف أصحاب الشافعي[6]؛ فمنهم من قال كقولنا وأنه يُبنى المطلق على

---

(١) أي روايتـان عن الإمـام أحمد رضي الله عنـه، ولقـد أشار إليهما القـاضي أبـويعلى في «العـدة» ٢/ ٦٣٨، مبيِّناً كيفية استفادتهما من قول الإمام أحمد.

(٢) انظر «العدة» ٢/ ٦٣٨، و«المسودة»: ١٤٥.

(٣) لم يقل بحمل المطلق على المقيـد في هـذا الضرب، إلاّ قليل من المالكية، وفـق ما نقل القـرافي عن القاضي عبدالوهاب. انظر: «شرح تنقيح الفصول»: ٢٦٧.

(٤) هــو إبراهيــم بن أحـمــد بن عمــر بن حمدان بن شاقْلا، أبوإسحــاق البغــدادي البــزاز، شيـخ الحنــابلـة في وقـتــه، كــان رأسـاً في الأصــول والفـروع، توفي سنـة (٣٦٩هـ). انظـر «سير أعـلام النبـلاء» ١٦/ ٢٩٢، و«تـاريخ بغـداد» ٦/ ١٧، و«طبقـات الحنابلة» ٢/ ١٢٨.

(٥) انظـر «أصـول السرخسي» ١/ ٢٦٧، و «شرح التلـويـح على التـوضيح» ١/ ٦٣، و«فـواتح الرحموت» ١/ ٣٦٢.

(٦) محلُّ الاختـلاف بين الشـافعية، هـو في مـوجِب حمل المطلق على المقيـد في حـال اتحاد الحكم واختلاف السبب:
فالبعض قال: إنَّ المطلق يحمل على المقيد بموجِب اللَّفظ، ومقتضى اللغة، من غير حاجة إلى دليل.
والأكثرون قالوا: إنَّـه لا يحمل المطلق على المقيد بنفس اللَّفظ، بل لا بدَّ من دليل؛ من قياسٍ أو غيره، وإلى هذا القـولِ ذهب أكثر الشافعيـة منهم: القفال الشاشي، وأبـوإسحاق الشيرازي،=

المقيّد من طريـق اللغة، ومنهم من حمل المطلق على المقيّد بالقيـاس عليه لا من جهة اللغة، وهم الأكثر، وهو اختيار أبي بكر الأشعري.

وهكذا الاختلاف في الخاص والعام نحو قوله : «فيما سقت السماء العشر»[1] عام في القليل والكثير، وقولـه: «ليس فيما دون خمسة أوْسُقٍ صـدقة»[2] خاصٌّ في المقدار، فهل يحملُ العامُّ على الخاصِّ؟ على ما قـدمناه من الاختلاف [في][3] حملِ المطلقِ على المقيّد.

وقـد قـال أحمد: نَهى النبيُّ ﷺ عن الصـلاةِ بعـد العصرِ وبعـدَ الصبح[4]، نهيَ جملةٍ، و[قال][5]: «مَن نامَ عن صلاةٍ أو نَسيها»[6]، فكان هذا مخصوصـاً به نَهيه عن الصلاةِ بعدَ العصرِ والصبح.

= وإمـام الحرمين، واختـاره القـاضي البـاقـلاني. ونصَّ الآمـدي على أنـه الأظهـر من مـذهب الشافعي.

انظـر «البرهــان» ١/ ٤٣١، و«الإحكـام» ٣/ ٥، و«المستصفى» ٢/ ١٨٥، و«التبصرة»: ٢١٢ و«المحصول» ٣/ ١٤٤ - ١٤٥، و«البحر المحيط» ٣/ ٤٢٠ - ٤٢٤.

(١) تقدم تخريجه ١/ ١٨٩.

(٢) أخـرجــه البخــاري (١٤٤٧)، ومسلم (٩٧٩)، وأحمد ٣/ ٤٤ و٧٩، ومـــالك في «الموطأ» ١/ ٢٤٤، وأبوداود (١٥٥٨)، والنسائي ٥/ ١٧، والبيهقي ٤/ ١٣٣، وابـن خزيمة (٢٢٦٣) و(٢٢٩٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

والـوَسْق: ستون صـاعـاً بصـاع النبي ﷺ، وهو ثـلاثمئـة وعشرون رطـلاً. عند أهل الحجـاز، وأربعمئة وثمانون رطلاً عند أهل العراق. انظر: «النهاية في غريب الحديث» ٥/ ١٨٥.

(٣) في الأصل: «وحمل»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٦٤٠.

(٤) انظر ما تقدم في الصفحة ٤٤١.

(٥) زيادة يقتضيها السياق وهي في «العدة» ٢/ ٦٤٠.

(٦) تقدم تخريجه في ٢/ ١٦٨.

فصل
في أدلّتنا

فمنها: أنَّ العرب إذا أطلقت الحكمَ في موضعٍ، وقيّدته في موضع، جعلت ذلك المطلَق مقيداً، يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿والحافظينَ فروجَهم والحافظات والذاكرينَ الله كثيراً والذاكرات﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وتقديره: والحافظاتِ فروجَهن، والذاكراتِ اللهَ كثيراً، وقوله: ﴿ولنبلونّكم بشيءٍ من الخوفِ والجوعِ ونَقصٍ من الأموالِ والأنفُسِ والثمراتِ﴾ [البقرة: ١٥٥]، وتقديره: ونَقصٍ من الأنفس، ونقصٍ من الثمرات، وقوله: ﴿عن اليمينِ وعنِ الشمالِ قَعيدٌ﴾ [ق: ١٧] وتقديره: عن اليمين قعيد، فأبداً دأبُ العرب ذلك، قال شاعرهم:

نَحنُ بما عندنا وأنتَ بما ... عندك راضٍ والرأي مُختلف[1]

وتقديره: نحن بما عندنا راضون. وقال الآخر:

فما أدري إذا يمّمتُ أرضاً ... أُريدُ الخيرَ أيهما يليني[2]

يريد: أريدُ الخير وأتوقّى الشر.

فإن قيل: إنّما حمل المطلقَ على المقيَّد ها هنا؛ لأنه لا يستقلُّ أحدُ الكلامين بنفسِه؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿والذاكرات﴾ لا يفهم، وكذلكَ قوله: ﴿عن اليمين﴾، وقوله ﴿والأنفس والثمرات﴾، فأما في مسألتِنا؛ فإنَّ قولَه في الظهارِ: ﴿فتحريرُ رَقَبة﴾ [المجادلة: ٣]، كلام مستقلّ بنفسه، وقوله في القتل: ﴿فتحريرُ رقبة مؤمنة﴾ [٢/ ١٣١]

---

(١) البيت لعمرو بن امرىء القيس الخزرجي، انظر: «جمهرة أشعار العرب» ١٣، و«خزانة الأدب» ٤/ ٢٧٥ و٢٨٣. ونسبه سيبويه في «الكتاب» ١/ ٣٧ لقيس بن الخطيم.

(٢) هذا البيت من قصيدة طويلة للمثقب العبدي، ووجه الشاهد فيه، أُريد الخير وأتجنب الشَّر، فاكتفي بذكر أحدهما، لأنه يبينها انظر «ديوان المثقب»: ٢١٢، و«خزانة الأدب»٦/ ٣٧، و١١/ ٨٠، «والشعر والشعراء» لابن قتيبة: ١/ ٣٩٦.

[النساء: ٩٢] كلامٌ مستقلٌ.

قيل: الذاكـرات. عمومٌ، والحافظـات عمومٌ، لا يَفتقرُ إلى بيـانٍ محفوظ معيَّن، ألا ترى أنـه يحسُنُ أن يقولَ: والـذاكراتِ رسـلِ اللهِ وملائكةِ الله، والحافظـات ألسنتِهنَّ وأيديهنَّ، يعني عن اللَّغـط والسَّرقةِ، ولو قـالَ ذلكَ؛ لكانَ لكلِّ واحـدٍ حكمٌ يُقَيِّده، فلمَّا لم يُقيدْ؛ حُمِل [على][1] تقييد المقيَّد.

وعن اليمينِ قائماً وقـاعداً ومضطجعاً، لا يختصُّ بحالٍ، فهـو عمومٌ، لكن خُصَّ بذكرِ حالِ صاحبِ الشمالِ، وكونه قعيداً.

فإن قيل: فحملُنا للمطلقِ على المقيَّد هنـاك لأجلِ العطف، فإنَّه يجعلُ المعطوفَ مع المعطوفِ عليه كالجملةِ الواحـدِة، فأمَّا في مسألتِنا؛ فهما جملتانِ لكلِّ واحدةٍ منهما حكمٌ بنفسها[2].

قيل: لا يجوزُ أن يكونَ حملُه عليـه لأجل العطفِ، بل لأنَّ أحدَهما مطلقٌ، والآخرَ مقيَّدٌ.

يـوضِّح هذا: أنَّـه لـو كانَ العطفُ هـو المؤثِّـر؛ لكانَ إذا قُيِّـدَ[3] كلُّ واحدٍ منهما بمعنى، أعني المعطوف والمعطوف عليه، أن يُحملَ أحدُهما على الآخرِ في تقييده، وهو إذا قال: والحافظين فروجهم، والحافظات ألسنتهنَّ وأيديهنَّ من اللَّغطِ، فإنَّه لا يحملُ أحدُ المقيَّدين على الآخرِ، مع وجـودِ العطفِ، لكنْ لمَّا عُدِمَ الإطلاقُ لم يُحملْ أحدُهما على الآخر، فبطلَ أن يكونَ العطفُ هو الموجِبَ لحملِ أحدهما على الآخرِ[4].

على أنَّ العطفَ لا يوجبُ مـوافقةً؛ بدليـل أنَّه قد يُعطفُ الشيءُ على مـا يخالفُه،

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «نفسها» والمثبت أنسب للسياق.

(٣) تحرفت في الأصل إلى: «قيل».

(٤) انظر «العدة» ٢/ ٦٤٢ - ٦٤٣.

قال الله تعـالى: ﴿هو الذي يُصلّي عليكم ومَـلائكتُه﴾ [الأحـزاب: ٤٣]، وإن كانت صلاتُه الرحمةَ، وصلاةُ ملائكتِه الشفاعةُ والدعاءُ.

ومنها: أنَّه قد أمكـنَ الجمعُ بين الدليلينِ، فإسقاطُ أحدِهما لا وجـهَ له، ألا ترى أننا لا نحكمُ إلا بعد امتناعِ جمعٍ بين الدليلين[1].

فصل
في شُبَه المخالف[2]

فمنها: لمن قال: لا يُحملُ عليه، أنَّ المطلقَ معلومٌ المرادُ بظاهرِه، فوجَب أن يُحمل عليـه، فلا يُعـدلُ عنه إلا بـدليل، والخاصُّ ليسَ بـدليلٍ؛ لأنَّ التخصيصَ إنما يقعُ بما يخالِفُ الظاهـرَ ويعارضُـه، فأما بما يـوافقُه فـلا، والمقيَّدُ يوافِقُ المطلـقَ، فوجبَ أن لا يُخصَّ به.

فيقالُ: إنَّ التقييـدَ يخالفُ الإطلاقَ ويعارضُه من لفظِـه ومعناه، وينكشفُ ذلك بالمثال؛ يَقول: أعتق عبداً من عبيدي. فيكـونُ الأمرُ شائعاً في سائرِ عبيده، فإذا قال: أعتق عبداً مؤمناً. فيخرجُ من عبيدِه الكفارُ، ويصيرُ الأمرُ واقعاً على بعضِ عبيدِه، فما خصصناه إلا بما عـارضَه دونَ ما واطأه ووافقـه، ولا فرقَ بينـه وبينَ الخاصِّ مع العامِّ، وذلكَ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يُخرج من الجملـة بعضَها، فالخصوصُ يُخرجُ من العمـومِ ما لولاه لدخلَ فيه، والتقييدُ يُخرجُ من المطلقِ ما لولاه لـدخلَ فيه، وأمَّا كونُ العامِّ معلوماً لكنَّـه من حيثُ الظـاهرُ، والخاصُّ معلـومٌ من حيثُ القطعُ، فلمَّا قضيَ بـالخاصِّ على العامِّ، كـذلك يجبُ أن يقضَى بالمقيَّـدِ على المطلَقِ، والذي يـوضِّحُ ذلك قولُـه تعالى: [٢/ ١٣٢] ﴿واستشهـدوا شهيـدينِ من رجالِكـم﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ثم قـال: ﴿وأشهـدوا ذَوي

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٤٣، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) انظر هذه الشبه في «الفصول في الأُصول» ١/ ٢٢٢ - ٢٣٤، و«أصول السرخسي» ١/ ٢٦٧ - ٢٦٩.

عـدلٍ منكم﴾[الطـلاق: ٢]، وكلُّ عـارفٍ بـاللغـةِ يعلَمُ أنَّـه إنما أرادَ بـالـرجلينِ، العدلين، حيثُ قيِّد في النطقِ الآخرِ بالعدالةِ.

ومنها: قولهُم: إنَّ اللهَ سبحانَـه أطلقَ الرقبةَ في الظهارِ، فاعتبـارُ الإيمانِ فيها زيادةٌ في حكمِ النص، وذلكَ نسخٌ، فلا يجوزُ بالقياسِ، ولا بخبرِ الواحدِ.

قالوا: والدلالـةُ على كونِه نسخاً لها: أنَّ الآيةَ كانت تقتضي بإطـلاقِها جوازَ عتق الرقبةِ الكافـرةِ، فإذا اعتبر إيمانُ الرقبةِ خرجت الكافرةُ أن تكـونَ مُجزيةً، ويرتفعُ ذلكَ الحكمُ الذي كان أولاً .

فيقال[1]: هذا ليس بزيـادةٍ، وإنَّما هو تخصيصٌ؛ لأنَّه كان يجزىءُ بإطـلاقِ الرقبةِ المؤمنةِ والكافرةِ والسليمةِ والمعيبةِ، وقولُنـا: لا تجزىءُ إلا مؤمنةٌ. نقصانٌ ظاهرٌ كما إذا قال: أعـطِ درهماً من شئتَ من هؤلاءِ العشرةِ. كـان الأمرُ شائعـاً في العشرةِ كلِّهم، فإذا قـالَ: إذا كان قـارئاً أو فقيهاً. كـانَ ذلك نقصـاناً لا زيـادةً، وتخصيصاً لا رفعـاً ونسخاً. ثمَّ لو كان زيادةً، فالزيادةُ ليست نسخاً، وهذا يأتي مستوفىً إن شاءَ الله تعالى في بابِ النَّسخِ.

ومنها: أنَّ الخصوصَ إنَّما يـردُ على الأعيانِ المنطـوقِ بها دونَ المعاني التي لا يُنطق بها، والمنطوقُ هو ذكرُ الرقبةِ فقط، فأما صفاتُها مِن كُفرها وإيمانِها، فلا ذِكرَ له.

فيقالُ: هـذا تعدٍّ من قائلـه؛ لأنَّ الأعيانَ تخصُّ وتعمُّ بأوصافِهـا لا بذواتِها، وإنَّما الإشاراتُ بتناولِها بغيرِ صفات، مثل: هذهِ، وتلك، وهذا، وذاكَ في الأعيانِ الحاضرةِ، وإلا فـالغائبـة لا تخصُّ إلا بـذكـرِ الأسماءِ والصفاتِ، حتى إن الصفـاتِ تقضي على الأعيـانِ الحاضرةِ، فلـو قال: أعطِ مَنْ شئـتَ مِن هؤلاء العبيـدِ إلا الأسـودَ منهم، أو الفاسقَ. قضى هذا الوصفُ على الإشارةِ، فأخرجَ الوصفُ ما تُخرجُ الإشارةُ.

ومنها: أن قالوا: إنَّ الرقبةَ في الظهارِ منصـوصٌ عليها، والرقبة في القتل منصوص

---

(١) في الأصل: «فيقل».

عليها، فإذا قاسَ قائسٌ إحداهما على الأخرى لم يجُزْ لوجهين:

أحدهما: أنَّه لا التفاتَ إلى القياسِ مع وجودِ النص.

والثاني: أنَّه يُفضي إلى إسقاطِ المقيسِ على المقيسِ عليه، فيصيرُ الحكمُ لأحدِهما، ويسقطُ أحدُ النصين، ولهذا المعنى منعنا قياسَ التيمُّمِ على الوضوءِ في دخولِ الرأسِ والرجلينِ، ولا قياسَ القطعِ في السرقةِ على قطعِ المحاربةِ، في إدخالِ الرِّجلِ مع اليدِ، ولا قياسَ كفارةِ الظِّهارِ على كفارةِ التمتع في اعتبارِ التفريقِ، ولا كفارةَ التمتعِ على كفارةِ الظِّهارِ، في اشتراطِ التتابعِ.

فيقالُ: بل هو قياسُ المسكوتِ عنه على المنطوقِ به؛ لأنَّ الإيمانَ لم يُنطَقْ به في كفارةِ الظهارِ، وإنما سُكِت عنه، ونُطقَ بالرقبةِ فقط، وفي كفارةِ القتلِ نُطقَ بالرقبةِ والإيمانِ فيها، فقسنا ما سُكتَ على الإيمانِ فيه، على ما نُطقَ بالإيمانِ فيه، وفارقَ التيمُّم مع الوضوءِ؛ لأنَّ الطهارتين ما اجتمعتا في الجنسِ ولا الصفةِ ولا التأثيرِ [٢/ ١٣٣] فيقاسُ، فالترابُ جنسٌ غيرُ جنسِ الماءِ، والمسحُ الكليُّ غيرُ المسحِ والغسل، ورفعُ الخَبثِ حكمٌ، ونَفْي رفعه حكم آخر، فقياسُ أحدهما على الآخرِ رومَ التقريبِ الذي قصدَ الشرعِ، خلافَه بالتبعيد [لا يصح][1].

وليس كذلكَ الظهارُ، فإنه يُساوي القتلَ في اعتبارِ الرقبةِ الصحيحةِ السليمةِ، واعتبارِ البدل: صومُ شهرين، وصفةِ البدلِ وهو التتابعُ، ولم يُخَلّ إلا بذكرِ الإيمانِ، فكانَ الظاهرُ: اعتبارَ الإيمانِ فيما ثبتَ له هذه الأحكامُ كلُّها المساويةُ لكفارةِ القتلِ فيما استوى الحكم المذكور في الموضعينِ هناك، واستوى ها هنا، وكذلكَ صومُ التمتعِ شرُطَ فيه التفريقُ منصوصاً ، والتتابعُ في الظهار منصوصاً، فلا يمكنُ سلوكُ القياسِ المسقطِ لأحدِ الحكمينِ المنصوصِ عليهما، ولسنا حُرُصاً على تلفيقِ ما فُرِّق، ولا تَفريق ما لُفِّق، بل لو أطلقَ صومُ التمتع، وقيِّدَ صومُ الكفارةِ؛ لجاز أن نأخذَ لأحدِهما

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

صفةً من الآخر، من حيثُ نطقَ بها في إحداهما وسكتَ عنها في الأخرى[1].

ومنها: أن قالـوا: المطلقُ نطقُ الشـارعِ، والمقيَّدُ نطقُه، فليـسَ حَمْلُ أحد النطقينِ على الآخرِ بأولى من حملِ الآخرِ عليه.

فيقالُ: إنَّ كـونَ النطقينِ من جهةٍ واحدةٍ لا يـوجبُ نفيَ افتراقِهما لمعنى يعودُ إلى النطقِ، فالناطقُ واحدٌ، والنطقانِ مختلفان، فأحدُهما: يتناول الحكمَ بإطلاقِه وعمومِه، وهو الظاهرُ، والآخرُ يتناولُه بخصوصـه وتقييده، وهو صريحٌ، وما هما إلا بمثابةِ العامِّ مع الخاصِّ، والاستثناءِ مع الجملةِ المستثنى منها.

ولأنَّ حملَ الخاصِّ على العـامِّ يفضي إلى إسقـاطِ الخاصِّ كُلِّه بـالعـامِّ، وفي البنـاءِ للعامِّ على الخاصِّ، والمطلقِ على المقيَّد عملٌ بالدليلينِ والنطقينِ جميعاً، فيعملُ بالعامِّ فيما يتنـاولُه الخاصُّ، وبـالخاصِّ فيما وردَ فيه، فقـد بـانَ الأولى، وسقطَ ما ذكـرتَ من دعوى عدمِه.

ومنها: أن قالـوا: حملُ العامِّ على الخاصِّ إهمالٌ للعامِّ؛ لأنَّـه يقتضي الاستغراقَ، فإسقاطُ استغراقِه إهمالٌ له، وذلكَ لا يجوزُ.

فيقـالُ: إنَّ التخصيص استعمالٌ ولغـةٌ، فـلا يجوزُ تلقيبـه بـالإهمالِ، ولا يسقطُ استعمالُ أهلِ اللغةِ، ولا استعمالُ أهلِ الرأيِّ والقياسِ لأجل تلقيبِك له بالإهمالِ.

على أنَّـا نقولُ لـه: إعمالٌ؛ لأنَّه جمع بين اللفظين، وفي تـركـه البناءِ إسقـاطٌ لعملِ الخصـوصِ والتقييدِ، وذلك غيرُ جـائزٍ، كما لم يجُز إسقاطُ التخصيصِ لبعضِ الأعـدادِ المنصوصِ عليها بحكمٍ يشملهـا، كالإشارةِ، والاستثناءِ، والتقييد بالصفـةِ، مثل قوله بعد الإطلاقِ للتخييرِ بين العشرةِ: القارىء، أو الفقيه، أو ما شاكلَ ذلكَ، فإنه يُقضى بذلكَ التقييد على التخييرِ الذي سبق فيما بيَّناه من قبل في قوله: أعط أيّهم شئت.

---

(١) انظر «العدة» ٢/ ٦٤٦ - ٦٤٧.

فصل

العامُّ المتفقُ على استعمالِه يجب حملُه على الخاصِّ المختلَفِ فيه

وبه قال أصحـابُ الشافعيِّ(١)، خلافاً لأصحابِ أبي حنيفـةَ في قولهم: بل يُقدَّمُ العامُّ المتفق على استعمالِه على الخاصِّ المختلفِ في استعماله(٢). [٢/ ١٣٤]

فصل

في أدلّتنا

فمنهـا: أنَّهما دليـلانِ عـامٌّ وخـاص، فَيُبنى العـامُّ على الخاصِّ، كما لـو اتُّفِقَ على استعمالِهما.

يـوضِّحُ هذا: أنـه بِتَقديم الخاصِّ على العـامِّ، والقضاءِ بـه عليه مع تسـاويهما في الاتفاقِ عليهما، أو الاختلاف فيهما، بانت مزية الخاص على العام.

ومنها: أنَّ فيما ذكرناه جمعاً بين الدليلينِ، فكانَ أولى من إسقاطِ أحدِهما، كالأصلِ الأوَّل.

---

(١) «المحصول» ٣/ ١٠٤، و«التبصرة»: ١٥١، و«البحر المحيط» ٣/ ٤٠٧.

(٢) فصَّل الجصَّـاص في هذه المسألـة، وبيَّن أنَّ الاتفـاق والاختلاف في العـامِّ والخاصِّ يتردد بين احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يعملَ الناس بهما جميعـاً - أي بالعامِّ والخاصِّ- فيستعملان ويـرتب العام على الخاصِّ.

الاحتمال الثـاني: أن يتفقـوا على استعمال أحـدهما دون الآخر، فـالعملُ على مـا اتفقـوا عليـه والآخرُ منسوخ.

الاحتمال الثـالث: أن يختلفوا في ذلك، فيعمـل بعض الناس بأحـد الخبرين، والعـامَّة تخالفـه وتعيب عليه ما ذَهب إليه، فـلا يلتفت إلى قوله، فالعمل على ما عليه العامَّـة. ويعني بالعامَّة عامَّة فقهاء السَّلف. «الفصول في الأُصول» ١/ ٤٠٨.

والمسألة التي عرضها ابن عقيل تندرج تحت الاحتمال الثاني، حيث اتفقوا على استعمال أحدهما - وهو العامُّ هنا - واختلفوا في الآخر وهو الخاص، فالعمل عند الحنفية على ما اتفقوا عليه.

ومنها: أنَّ الخصوصَ يتنـاولُ الحكمَ بصريحِه، والعامَّ يتناولُه بظـاهِره، لأنَّه يحتملُ أن يرادُ به غيرُ ما تناوله الخاصُّ، فيقضى بالذي لا احتمال فيه على ما فيه احتمال.

فصل

في شُبهةِ المخالف

أنَّ العـامَّ قـويَ بالاتفـاقِ عليـه، وضعفَ الخاص بـالاختلافِ فيـه، فـوجَبَ أن يُقضى بالأقوى على الأضعف.

يوضِّح هذا: أنَّ اتفاقَ العلماءِ معصومٌ مقطوعٌ به.

فيقال: لا نسلِّم أنَّه متفق على استعمالِه فيما لا يتنـاولُه الخاصُّ بخصوصِه، وهذا لا يَمنعُ من جـوازِ تخصيصِه، ألا تـرى أنَّ استصحابَ الحالِ في بـراءةِ الذِّممِ بـدليلِ العقلِ، متفقٌ عليه في الجملـةِ فيما لم يتناولـه دليلٌ شرعيٌّ، ثم إذا وردَ دليلٌ شرعيٌّ نُقِلَ عنه، وإن كـان الدليلُ مختلَفاً فيـه، على أنَّهم قد نـاقضوا في هذا، فإنهم قضـوا بالنهي عن أكلِ السمك الطـافي، وإن كان مختلفاً فيـه، على قولـه: ﷺ: «أُحلّت لكم مَيْتتان ودَمان»[1] وإن كان مُجمعاً عليه.

فصل

إذا تعـارض خبرانِ، وأمكن استعمالُهما ببناءِ أحـدهما على الآخـرِ، وجبَ أن يُبنى أحدُهما على الآخرِ.

وقال أهلُ الظاهرِ: يسقطانِ، ويُبقى على حكم الأصل.

---

(١) أخـرجـه أحمد ٢/ ٩٧، وابن مـاجـه (٣٣١٤)، والبيهقي ١/ ٢٥٤، والبغـوي (٢٨٠٣). من حـديث ابن عمر رضي الله عنهما، أنَّ رسـول الله ﷺ قـال: «أُحلَّت لكم ميتتـان ودمان. فأمَّـا الميتتان فالحوت والجراد، وأمَّا الدمان، فالكبد والطِّحال».

فصل
في أدلّتنا

أنَّهما لفظانِ، عامٌّ وخاصٌّ، يمكن استعمالُهما، فلا يسقطان.

أو نقول: فوجَب استعمالُهما وبناءُ أحدِهما على الآخر كالآيتين، وذلكَ مثل قولِه: ﴿فيومئذٍ لا يُسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جانٌّ﴾، [الرحمن: ٣٩]، وقوله: ﴿فوربِّكَ لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ [الحجر: ٩٢]، قال ابن عباس: يُسألونَ في موضعٍ، ولا يُسألونَ في موضع[1]، يعني بذلكَ اختلافَ المقاماتِ، فإنَّ القيامةَ ذاتُ مقاماتٍ مختلفةٍ.

ومنها: أنَّهما دليلانِ يمكنُ بناءُ أحدِهما على الآخرِ، فوجبَ استعمالُهما، أو نقول: فلا يجوزُ إسقاطهما.

دليلُه: عمومُ خبرِ الواحِد، إذا وردَ مخالفاً لدليل العقل[2].

فإن قيل: أدلةُ العقل لا تحتملُ التأويلَ، ولا يدخلُها الاستعارةُ، بل كُلُّها حقائقُ مبنيّةٌ على التحقيق، والظاهرُ يحتملُ التأويلَ فَرُتِّب، وفي مسألتِنا، تأويلُ كلِّ واحدٍ من اللفظينِ كتأويل الآخرِ، فلم يكن أحدُهما أولى من الآخر.

قيل: هذا يبطلُ بالآيتين، فإنَّهما تستعملانِ، وإن كان تأويلُ إحداهما كتأويلِ الأخرى.

فإن قيل: الآيتانِ كأدلَّةِ العقلِ في القطعِ، فلذلكَ لم يمكن إسقاطُهما.

---

(١) الذي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿فوربِّك لنسألنهم أجمعين﴾ وقوله: ﴿فيومئذٍ لا يُسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جان﴾، قوله: لا يَسألهم: هل عملتم كذا وكذا؟ لأنه أعلم بذلك منهم، ولكن يقولُ لهم: لِمَ عملتم كذا وكذا؟
«تفسير الطبري» ٨/ ٦٧، و«تفسير ابن كثير» ٤/ ٤٦٩.

(٢) «شرح اللمع» ١/ ٣٧٦، و«التبصرة»: ١٥٩.

قيل: فأخبارُ الآحادِ وإن لم توجب القطعَ، فقد وجبَ العملُ بها، وإزالةُ استصحابِ حالِ العقلِ في براءةِ الذِّممِ، بالشُغلِ والإلزام وإتعابِ الأبدانِ، ومنعِ اللَّذاتِ، فهلا وجبَ الجمعُ والبناءُ مع الإمكانِ، كما وجبَ الاستعمالُ لها وإن لم يوجب القطع.. و [ما][1] يدلُّ عليه: هو أنَّ ما زادَ على الخصوص من العمومِ لا [٢/ ١٣٥] يعارضُه مثلُه ولا ما هو أقوى منه، فوجبَ أن لا يتوقفَ فيه، كما لو رويَ في أحدِ الخبرينِ ما في الآخرِ، وزيادةُ حكمٍ.

فصل

في شبههم

فمنها: تعلُّقُهم بقوله تعالى: ﴿ولو كانَ من عندِ غيرِ اللهِ لوجدوا فيهِ اختلافاً كثيراً﴾، [النساء: ٨٢]، وهذا التعارضُ اختلافٌ، فدلَّ على أنَّه ليسَ من عندِ الله.

فيقالُ: لا اختلافَ بينهما، بل هما متفقانِ عندَ البناءِ والترتيبِ، على أنَّه لو كان هذا اختلافاً يمنعُ البناءَ في الأخبارِ لمُنِعَ ذلك في الآي إذا تعارضت، ولَمَّا أجمعنا على أنَّ ذلكَ لا يُعدُّ اختلافاً نفاه اللهُ عن شرعِهِ، كذلكَ ها هنا. وما مَنعَ من ذلكَ في الآي إلا إمكان البناء، كذلك في الأخبارِ قد أمكن البناء ولا اختلاف.

ومنها: أنَّه إذا تعارَض لفظان، وأمكنَ فيه وجهان من الاستعمالِ، كنهيه ﷺ عن الصلوات في أوقات النهي[2]، وأمرِه بالقضاءِ لمن نامَ عن صلاةٍ أو

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) ورد ذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبيَّ ﷺ «نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغربَ الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس» تقدم في الصفحة ٤٤١.

كما ورد حديث عقبة بن عامر، قال: ثلاث ساعات كان ينهانا عنهنَّ رسول الله ﷺ أن نصلي فيهنَّ، وأن نقبر فيهنَّ موتانا: حين تطلع الشمس بازغةً حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تصوَّب الشمس لغروبها».

أخرجه: أحمد ٤/ ١٥٢، ومسلم (٨٣١)، وأبوداود (٣١٩٢)، والنسائي ١/ ٢٧٥ - ٢٧٦=

نسيهـا[1]، فلم يكن أحـدُ الـوجهينِ في الاستعمال بـأولى من الآخـرِ؛ وجبَ إسقـاطُ الجميع، والبقاءُ على براءةِ الذمَّةِ بدليلِ العقل القاطعِ.

يقـال: نحنُ إنَّما استعملنـا لمَّا أمكنَ وجـهٌ واحـدٌ من الاستعمال، فأمَّـا إذا أمكنَ وجهان، لم يُقـدَّم أحدُ الـوجهين على الآخر إلا بضربٍ من الترجيح، والترجيحُ إيجابُ القضاءِ في عمومِ الأوقاتِ، حتى أوقاتِ النهي، ولا تعطَّلُ أوقاتُ النهي عن النهي في صـلاة النـوافل غير المقضيّـة المفـروضـة، ودليلُ العقل القـاطـع أوجبَ الاحتيـاطَ والاحترازَ من تركِ فعلٍ يوجبُ العقابَ في الآجل[2].

ومنها: أن قالوا: إنَّ الجمعَ والبنـاءَ إنَّما يكونُ بنفسِ اللفظِ، واللفظُ لا يدلُّ عليه، أو بدليلٍ آخرَ، وليسَ معكم في الجمعِ دليل، فوجبَ التوقُّف فيه.

فيقالُ: هذا يَبطـلُ ببناءِ إحدى الآيتين على الأخرى، فإنَّـه يجوزُ، وإنْ لم يدلَّ عليهِ اللفظُ، ولا دليلَ آخر يقتضي الجمعَ بينهما.

على أنَّ الـدليلَ الذي اقتضى الجمعَ بينهما، هـو: أنَّ الـدليلَ قد دلَّ على وجـوب العمل بكلِّ واحـدٍ من الـدليلين، وكـلامُ صـاحبِ الشرعِ لا يتنـاقضُ، فلم يبقَ إلا الجمعُ والترتيبُ

ومنها: أنْ قالوا: يحتملُ أن يكونَ أحدُهما منسوخاً بالآخر، ويحتملُ أن يكونَ مبنيّاً عليه، ومرتَّباً، فلا يجوزُ تقـديمُ أحدِهما على الآخر، كما لو احتملَ وجهين من الترتيب، لا مزيَّةَ لأحدِهما على الآخرِ.

= و٤/ ٨٢، وابن ماجه (١٥١٩)، والترمذي (١٠٣٠)، وابن حبان (١٥٥١).

(١) تقدم تخريجه في٢/ ١٦٨.

(٢) انظر «شرح اللمع» ١/ ٣٧٧.

فيقالُ: هـذا يبطلُ بالآيتين، فإنـه يحتملُ أن تكونَ إحداهما منسـوخةً بـالأُخرى، ويحُتملُ أن تكـونَ مرتبـةً عليهـا، ثم قـدَّمنا الاستعمالَ والبنـاءَ على النَّسخ، ولم نجعل ذلك بمثـابةِ آيتين تعـارضَ فيهما ترتيبـانِ مختلفان، ولأنَّـه وإن احتُمِلَ النَّسخُ، إلا أنَّ الترتيبَ والبناءَ أظهرُ، لأنَّ فيـه استعمالَ دليل، والنسخ إسقاطُ دليلٍ، والاستعمالُ كانَ [٢/ ١٣٦] أولى؛ لأنَّ الخبرَ إنَّما وردَ للاستعمالِ، والظاهرُ بقاءُ حكمِه.

ومنها: أن قالوا: إنَّ أدلَّةَ الشرعِ فروعٌ لأدلةِ العقل، ثمَّ التعارضُ في أدلةِ العقلِ لا يقتضي الترتيبَ، كذلكَ التَّعارضُ في أدلَّةِ الشرع.

فيقـالُ: الترتيبُ في أدلَّةِ العقلِ لا يمكنُ؛ لأنَّها لا تحتمـلُ التأويلَ، فهي بمنزلـةِ النصّين إذا تعارضا لا يكونُ ذلك فيهما إلا أن يكونَ أحدُهما ناسخاً، والآخرُ منسوخاً، إذْ لا مجالَ للتأويلِ في النصِ لعدمِ الاحتمالِ.

فأمّا في مسألتِنا: فإنَّ الاحتمال حاصلٌ، فيمكنُ أن يكـونَ المرادُ بالعمومِ بعض ما تناولـه، فجاز فيـه البناءُ والترتيبُ، ولـذلك جوَّزنـا البناءَ والترتيبَ في الآيتين، وإن لم يجز ذلك في أدلَّةِ العقول.

ومنهـا: قـولهم: إنَّ الشهادتين إذا تعـارضتـا سقطتـا، فكـذلك الخبران، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما قولٌ يثبتُ به الحقُّ وتشتغلُ به الذمة بعد فراغِها بحكم الأصل.

فيقالُ: إذا أمكنَ العملُ بـالشهادتينِ عملنا بهما، وهـذا إذا شهدَ شاهـدان بمئةٍ، وشهدَ آخران بقضاءِ خمسين من المئـةِ، جمعنا بينهما كالجمعِ بين الخاصِّ والعامِّ، وإن لم يمكن الجمعُ سقطا، كالخبرين إذا لم يمكنِ الجمعُ بينهما[1].

(١) انظر «التبصرة»: ١٦١.

فصول الاستثناء

فصل

في حقيقة الاستثناءِ وأحكامِه وأقسامِه[1]

وهو كـلامٌ ذو صِيَغٍ مخصوصةٍ محصـورةٍ، دالٌّ على أنَّ المذكورَ فيه لم يُرَدْ بـالقول. وكُلُّ استثنـاء فهذه حـالُه، وكلُّ مـا هـذه حالُـه فهو استثنـاء، وكذا يُـدَوَّر الحدُّ على المحدود.

ولا يلزم على هذا الحدِّ التخصيص[2]؛ لأنّه لا يقف على الصيغ؛ لأنـه يكون تارةً بالفعل[3]، وتارة بالقول، فلا يختصُّ بكونه صيغةً.

ولا يلزم التخصيصُ المتصلُ، مثلُ قوله: رأيتُ النـاس، ولم أرَ عمْراً، لقولنا: كلامٌ ذو صيغ مخصوصة.

وحروفُ الاستثناء محصورةٌ، وليس الواو منها.

وقد استوفيت الحدودَ كلَّها في ابتداءِ كتابي هذا بما يغني عن الإطالة[4].

---

(١) «العـدة» ٢/ ٦٥٩، و«التمهيـد» لأبي الخطـاب ٢/ ٧٣، و«شرح مختصر الـروضـة» ٢/ ٥٨٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) أي لا يلزمُ دخولُ التخصيص في تعريفِ الاستثناء.

(٣) هـذا مـا وردَ في الأصل، ولعل الكلمـة: (بالعقل)؛ لأنَّ التخصيـص كما يكون دليلُـه القـول، فكذلك يكون دليله العقل، ودليلُ العقل هو الذي لا صيغةَ له.
قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ٢/ ٦٦٠: لأنَّ تلك الأشياء - أي أدلة التخصيص - ليست تختصُّ بالقول، ألا ترى أنَّ التخصيص يكون تارة بقـول صاحب الشريعة، وتارة يكون بدليل العقول، وليس ذلك بقول. اهـ.

(٤) انظر ما تقدم في الجزء الأول، الصفحة ٩٠ وما بعدها.

فصل

لا يصحُّ الاستثناءُ المنفصلُ، بل من شرْطِه الاتصالُ، فإذا انقطعَ لم يَعمَل[1].

به قال الفقهاءُ والمتكلِّمون وأهلُ اللُّغة[2].

وقد حكى شيخُنا عن أحمدَ اختلافَ الرواية[3]، وليس يظهرُ من ذلك ما يوجبُ اختلافاً؛ لأنه سهَّلَ ذلك في اليمين إذا سكتَ قليلاً، ثم قال: إن شاءَ اللهُ. وهذا يجبُ أن يكونَ محمولاً على يسير لا يُعدُّ في الكلامِ فصلاً ولا قطعاً.

وكلامُه الظاهرُ، وقولُ الخرقي يدلُّ على أنه لا يصحُّ إلا متصلاً[4]، وهو الصحيحُ عند مشايخنا[5].

وحُكي عن ابن عباس أنه يصحُّ الاستثناءُ وإن كان منقطعاً، وعنه: أنه قدَّره بسنةٍ[6]. وحُكيَ عن الحسن[7]: أنَّه يصحُّ ما دامَ في المجلس[8].

---

(١) أي لم يعمل الاستثناء عمله. «العدة» ٢/ ٦٦٠.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٦٠، و«المسوَّدة»: ١٥٢ - ١٥٣، و«التمهيد» ٢/ ٧٣، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٩٧، و«البرهان» ١/ ٣٨٥، و«المستصفى» ٢/ ١٦٥، و«التبصرة»: ١٦٢، و«شرح تنقيح الفصول»: ٢٤٢.

(٣) اختلفت الروايةُ عن أحمد في صحةِ الاسثناء في اليمين:
ففي رواية: أنَّه إذا حلفَ، وسكتَ قليلاً، ثم قال: إن شاء الله، فله استثناؤه، لأنه يكفِّر.
وفي رواية: أنَّه لا يصحُّ الاستثناء إذا كان بينه وبين اليمين فصلٌ.
وحُمِلت الرواية بجواز الاستثناء، إذا كان الفصل بزمان يسير، وما دام في المجلس.
«العدة» ٢/ ٦٦٠ - ٦٦١.

(٤) انظر قول الخرقي في «المختصر»: ٢١٧.

(٥) «العدة» ٢/ ٦٦١.

(٦) «العدة» ٢/ ٦٦١، و«المسودة»: ١٥٢.

(٧) هو الحسن بن يسار، أبوسعيد البصري، من كبار التابعين وأشهرهم علماً وزهداً وورعاً وعبادةً، توفي سنة (١١٠هـ). «حلية الأولياء» ٢/ ١٣١، و«شذرات الذهب» ١/ ١٣٦.

(٨) «المسوذة»: ١٥٢ - ١٥٣، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٠٠.

فصل
يجمع أدلّتنا

[١٣٧/٢] فمنهـا: قـولُ النبيِّ ﷺ: «من حلفَ على يمينٍ فـرأى غيرَهـا خيراً منهـا، فليأتِ الذي هـو خيرٌ وليكفِّر عـن يمينه»[1]، وروي: «فليكفِّر عـن يمينه وليأتِ الـذي هو خير»[2] ولو كـانَ الاستثناءُ طـريقاً للتخلص بعـد حصول النـدم، وتأمُّل الخيرفي البُرء منهـا، لأرشدَ إليـه، ولم يخصَّ ذلك بالكفـارةِ، ولم يوجب الحِنثَ مع إمكـانِ البرِّ فلما نصّ على التكفير، دلَّ على أنه لا طريقَ إلى ذلك بالاستثنـاءِ، إذ لو كان كذلك؛ لكان يُرشدُ إلى الأسهلِ[3].

ومنها: أنَّ أهلَ اللغةِ لا يعُـدّون ما انفصلَ استثنـاءً، فلو قـال القائل: رأيتُ بني تميم كلَّهم. وقال بعـد شهر: إلا زيداً، لم يعـدَّ في قوله: إلا زيداً. متكلماً بلُغـةِ العرب، ولا يُلَفَّق هذا إلى الكلام الأول كما لا يُلَفَّقُ الحال بأن يقول: رأيتُ زيداً. ثم يقولُ بعد شهرٍ: قائماً، وكذلك قولُه: دخل زيدٌ الدارَ. ثم يقولُ بعد سَنةٍ راكباً. فهذا ليس بكلامٍ في عُرفِهم وعـادتهم. حتى إنه لو كـان ساكتاً منـذ قال القولَ الأول، وقـال بعد ذلك لفظَ الاستثنـاءِ، لم يكن مُستثنياً، فكيف إذا مضى بين الكلامين مـن أنواعِ الكـلامِ، وجـرى من الأحاديـثِ الفاصلـةِ بين الكـلامين ما يخرجُ عن إلصـاقِ بعضـه ببعض، وتلفيقِ بعضه إلى بعض؟!

---

(١) أخرجه أحمد ٢/ ١٨٥، و٢١١ و٢١٢ و٢٠٤، والطيـالسي (٢٢٥٩)، والنسائي ٧/ ١٠، وابن ماجه (٢١١١) ،وابن حبان (٤٣٤٧)، والبيهقي ١٠/ ٣٣ - ٣٤ من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
مـالـك في «الموطأ» ٢/ ٤٧٨، وأحمد ٢/ ٣٦١، ومسلـم (١٦٥٠)، والترمـذي (١٥٣٠)، والبغوي (٢٤٣٨)، وابن حبان (٤٣٤٩)، والبيهقي ١٠/ ٥٣.

(٣) «العدة» ٢/ ٦٦١ - ٦٦٢.

ومنها: أنَّ الاستثناءَ مع المستثنى منه جملةٌ واحدةٌ، كالشرطِ مع الخبرِ، أو الخبرِ مع الابتداء، ومعلومٌ أنَّه لو قال: زيدٌ. ثم قال بعد شهر أو يوم: قام، لم يُعدَّ متكلِّماً بالمبتدأ والخبرِ، بل ينقطعُ الخبرُ عن الابتداءِ، فلا يُفيدُ الأوَّلُ ولا الثاني، وكذلكَ إذا قال: اضرب. وقال بعدَ شهر: زيداً، أو قال: أكرم خالداً، ثم قالَ بعد شهر: إنْ تفقَّهَ في دينِ الله، أو حفظَ كتابَ الله. فإنه لا يُلْحقُ الشرطُ بالمشروطِ، ولا الخبرُ بالشرط، ولا الفعلُ بالمفعولِ به، كذلكَ الاستثناءُ مع المستثنى منه؛ لأجْلِ أنَّ الكلَّ جملةٌ واحدةٌ، فلا يُفصلُ بعضُها عن بعض.

ومنها: أنَّ الكلامَ إنما وُضع لفوائِده المخصوصة [ولو][1] لحق الاستثناءُ بالمستثنى منه، مع وجودِ الفصلِ، لفاتت فائدةُ الكلامِ، فإن الأيمانَ وُضعت للثقةِ بها، وتأكُّدِ الخبرِ لأجلِها، وكذلكَ الوعدُ والوعيدُ، فإنَّما تحصلُ الثقةُ إذا وقعت جازمةً، ولهذا متى وقعتِ الأيمانُ معلَّقةً بشرطٍ، لم تحصل الثقةُ بها، فإذا قال: واللهِ لا غدرتُ بك ولا نكثتُ عقدك إنْ شاءَ اللهُ. لم يعدَّ يميناً، فإذا كان له أن يقولَ بعد سنةٍ: إنْ شاءَ اللهُ، أو يقولَ: واللهِ لأقْضينَّك دَيْنكَ كلَّه غداً، ثم كان له أن يقول: إلا كذا وكذا منه، ولا أعطيتُك من دَينك مئة في غدٍ، ويقول بعد ساعة: إلا أربعين. فأيُّ ثقةٍ تحصلُ مع إمكانِ إلحاقِ الاستثناءِ بالمستثنى منه، وإخراجِ الكلامِ الأوَّلِ بالاستثناءِ الواقعِ بعد زمانٍ إلى ما تقدَّمَ من الكلامِ[2].؟!.

ومنها: أنَّ تقديرَ ذلك بالسَنةِ لا ينفصلُ عن الأقلِّ منها والأكثرِ، فلا وجهَ لهذا التقدير.

ومنها: أنَّ اللهَ سبحانَه [لو][3] قال لمكلفٍ: أعتقْ رقبةً، أو صُم شهرينِ، ثم قال

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) «التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٧٥.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

بعدَ سنةٍ: مؤمنةً، ومُتتابعين. لما عَرفَ المكلَّفُ أنَّ ذلك يرجعُ إلى الأوَّل، وإذا كان الاتصالُ من أحد شروط البيان لمعاني الكلام، ومن آكد شروطه: نظمُه وتحقيقُه على عادةِ العرب، فلو فرَّق بين الحروفِ لم يعدَّ كلاماً؛ لأنَّ النظم شرطُه، فكذلكَ الكلمةُ إلى الكلمةِ التي بالتفريق فيما بينهما تُعدمُ الفائدةُ التي وُضع الكلامُ لأجلها.

ومنها: أنَّ الاستثناءَ والمستثنى منه جملةٌ واحدةٌ في الكلام، فلا يُفصل بينهما فصلاً يقطعُ الكلامَ بعضه عن بعض، كالمبتدأ والخبر، فإنَّه لو قال: قام. وقال بعد مدة: زيدٌ، لم يكن متكلِّماً بلغةِ العرب، كذلك ها هنا[1].

فصل
في شُبَهِهم

فمنها: ما رُويَ عن النبيِّ ﷺ أنَّه، قال: «والله لأغْزونَّ قُريشاً»، ثم سكت، وقال: «إنْ شاءَ الله[2]»، ولولا صحةُ الاستثناء بعد السكوت لما استثنى، لا سيَّما وقولُه مُتَّبع مُقتدىً به.

وروي أنَّه لما سألته اليهودُ عن عِدَّة أهلِ الكهف، وعن مُدَّةِ لُبثهم فيه. فقال: «غداً أُخبركم» ولم يَقُلْ: إن شاء الله، فتأخَّر عنه الوحيُ مدةَ بضعةَ عشرَ يوماً، ثم نزل عليه: ﴿ما يعلمهم إلا قليل فلا تمارِ فيهم﴾ [الكهف: ٢٢]، إلى قوله: ﴿ولا تقولَنَّ لشيءٍ إنِّي فاعلٌ ذلكَ غداً إلا أنْ يشاءَ الله. واذْكر ربك إذا نسيت﴾[الكهف٢٣، ٢٤]

(١) «العدة» ٢/ ٦٦٣، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٧٤ - ٧٥.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: الطحاوي في «مشكل الآثار» ٥/ ١٨٦، والطبراني في «الكبير» (١١٧٤٢)، وابن حبان (٤٣٤٣)، والبيهقي ١٠/ ٤٧.

وأخرجه مرسلاً من حديث عكرمة: أبوداود (٣٢٨٦)، والطحاوي في «مشكل الآثار» ٥/ ١٨٧ والبيهقي ١٠/ ٤٨.

وإسناد الحديث بروايتيه المتصلة والمرسلة ضعيف، لاضطرابِ رواية سماك عن عكرمة.

فقال: إن شاء الله»[1].

والجوابُ : إنَّ هذا لا يدلُّ على الإلحاقِ به لغـةً، وإنَّما يدلُّ على أنه استدركَ ذلك تعليقاً بمشيئـة الله؛ لأجل قولِ الله لـه: ﴿ولا تقولَنَّ لشيءٍ إنِّي فـاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاءَ الله﴾ وتأخَّـرَ الوَحي عنه أيامـاً حيث وُعِدَ بجوابِ المسألـةِ التي سُئِل عنها عن عِدَّةِ أهلِ الكهف، فلما نزلَ جوابُ مـا سُئِلَ عنه نزلَ في ضِمْنِه[2] قولُه: ﴿واذكرْ ربكَ إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] فجعل قوله: إن شاءَ اللهُ بعد زمانٍ؛ لأجل النسيانِ مُزيلاً لكراهيـةِ تركِ الاستثنـاءِ، وما يتعلق عليهـا من المعاتبـة، ولهذا أكبر اللهُ سبحانـه تركَ الاستثنـاء في قصـةِ أهلِ الجنـة التي قال أهلهـا: ﴿إذ أقْسَمـوا ليصرِمُنَّهـا مُصبحين﴾ [القلم: ١٧]، فقـال سبحانـه: ﴿ولا يستثنـون، فطاف عليهـا طـائفٌ من ربك وهم نائمون﴾[القلم: ١٨، ١٩] وهذا كقضاءِ الصـلاةِ، فيمن نامَ عنها، أو نسيَها، فذلك وقتُ الاستدراك، لإبراءِ الذمَّةِ شرعاً، لا أنَّهُ الوقتُ الموضوع.

لذلـك ها هنـا سقطت المعاتبـةُ به عنـد الإتيان بعـد النّسيان، ولا يـدلُّ على أنه الـوضع الذي يُقضى بـه في سُنَّـةِ الكلامِ اللغـوي والأحكام المبنيَّـةِ عليـه، بدليلِ مـا ذكرنا[3].

ومنها: أنَّه مذهبُ ابن عباسٍ[4]، وهو من اللغةِ بمكان.

---

(١) «تفسير الطبري» ٩/ ٢٣٠، و«تفسير ابـــن كثير» ٥/ ١٣٣ و«زاد المسير» ٥/ ١٣٣ و١٤٥، و«الدر المنثور» ٥/ ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٢) في الأصل: «ضمن»، والمثبت أنسب للسياق.

(٣) «العدة» ٢/ ٦٣٣ - ٦٣٤.

(٤) للعلماء في توجيه الرواية الواردة عن ابن عباس رضي الله عنهما طريقان:

فمنهم من قال: إنَّ هذه الـرواية لا تصحُّ عنه رضي الله عنه، وهـذا ما صرح به الجويني حيث قال: «والـوجه اتهام الناقل، وحمل النقل على أنـه خطأ، أو مختلقٌ أو مُختَرَع، والكذب أكثـر ما يسمع» «البرهان» ١/ ٣٨٧. =

فيقال: إنَّ ذلك إنْ صَحَّ عنه، فلعله أراد به إخباراً عن شيءٍ كان قد أضمره في نفسِه، أو نطقَ به، فأخبره بإضمارِه بعدَ سنَةٍ أو إسرارِه، فظن ظانٌّ أنه ابتدأ الاستثناء في ذلك الوقتِ، والإضمارُ يستعملهُ الناسُ في الأيمان، إذا كانت لدفعِ الظلم، وقد يَعتدُّ به قومٌ في تقييدِ الإطلاق، فأما على الوجه المذكور عنه فلا وجه له لغةً ولا شرعاً، ولو كان على غير ما تأوّلنا لحججناه بالأدلةِ التي ذكرنا.

ومنها: أنه تخصيصُ عموم، فجازَ أن يتأخَّر، كالتخصيص للعموم بغيرِ لفظِ الاستثناء[1].

[١٣٩/٢] فيقال: إنّا لا نُسلِّم على قول أبي الحسن التميمي، وأبي بكرٍ عبدالعزيز؛ لأنَّهما لم يُجيزا تأخيرَ البيانِ عن وقتِ النطقِ. وإن سلمنا؛ قلنا: فذاك تستوي فيه السَّنةُ وما قلَّ وكثر وزاد ونقصَ، فيقلب فيقول: فلا يتخصصُّ بالسَنةِ كالأصل.

ولأنَّ التخصيصَ يجوزُ بغير النطقِ من دلائلِ العقولِ، والسُّنَّةُ: وهي لفظُ الرسولِ ﷺ يخصُّ بها كتابُ اللهِ، والقياسُ المستنبط[2]، وليس لنا استثناءٌ إلا هو لفظٌ من جهةِ من نطقَ بالجملةِ المستثنى منها، فهذا كلُّه يبعدُ التخصيصَ عن الاستثناءِ،

=ومنهم من قال: «إنَّ هذه الروايةَ إن صحت؛ فتحملُ على أنَّ المستثنى نَوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثمَّ أظهر نيّته بعده».

«التبصرة» ١٦٢، و«المستصفى» ٢/ ١٦٥، و«المحصول» ٣/ ٢٨، و«العدة» ٢/ ٦٦١، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٥٩٠، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٩٨، و«إرشاد الفحول»: ٢٥٢.

(١) أي أنَّ من أدلةَ المخالفين: أنّه كما يجوز تأخيرُ أدلة التخصيص عن لفظ العموم، يجوزُ تأخير الاستثناء؛ لأنه في معنى التخصيص.

(٢) أي القياس المستنبط يخصُّ به كتاب الله الكريم.

ويبيّنُ أن التخصيص جملةٌ أخرى غيرُ الجملة الأولى[1].

ومنها: أن الرافعَ لليمينِ التكفيرُ والاستثناءُ. فنقول: معنىً يرفعُ اليمينَ، فجاز أن يقعَ منفصلاً ومتصلاً كالكفارةِ.

فيقالُ: إنّ الكفارة لا تمنعُ الحِنثَ، ولا ترفعُ أصلَ اليمين، بل تكفِّر الحِنث، والحِنثُ يتأخَّرُ عن اليمينِ غالباً، وإنَّ الحانث يعرضُ له بتراخي الندم على ما حلفَ على تركه؛ فيفعلُه، أو على فعلِه؛ فيتركُه.

والاستثناءُ من جملة الكلام، فهو بالشرط وجوابِه، والمبتدأ وخبره، أشبهُ منه بالكفارةِ.

---

(١) أجاد الطوفي رحمه الله في بيان الفرق بين الاستثناء وبين التخصيص بنوعيه؛ المنفصل والمتصل، ويحسن أن نسوق بيانه هذا بإيجاز: «أمَّا الفرق بين الاستثناء وبين التخصيص بالمنفصل من الأدلة:

فهو عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها؛ لأنها تابعة للمستثنى منه، بخلاف المخصِّصات المنفصلة، فإنها مستقلة بنفسها.

وأمَّا الفرق بين الاستثناء والتخصيص بالمتصل من الأدلة:

فهو أنَّ الاستثناءَ يتطرق إلى النصِّ كقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدةً، وله عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثةً، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء؛ فإنَّه لا يصحُّ في النصِّ، وإنّما يصحُّ في العامِّ، ودلالته ظنية، فإذا قال: أكرم الرجال، ثمَّ قال: لا تكرم زيداً؛ كان ذلك تخصيصاً؛ لأنَّ دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلِّم، مظنون لا مقطوع، ولو نصَّ على أسماء الرجال فقال: أكرم عَمراً وبكراً وبشراً وجعفراً وزيداً، حتى أتى على أسمائهم، لم يكن ذلك تخصيصاً بل نسخاً، وذلك؛ لأنَّ التخصيص يبيّن أن مدلول اللفظ الخاص ليس مراداً من اللفظ العام الذي هو محتملٌ لإرادته وعدمها، وذلك صحيح مفيد، أما إذا نصَّ على إرادة مدلولِ لفظٍ كزيدٍ أو غيره من الرجال؛ لم يصحَّ بعد ذلك أن يُبَيِّن أنَّه غير مراد له؛ لإفضائه إلى التناقض، بل يكون نسخاً؛ لأنَّ التناقض من لوازمه.

انظر: «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٥٨٥.

ومنها: أنَّ النسخَ يجوزُ تأخيرُه عن المنسـوخِ، فكذلك الاستثنـاءُ؛ والجامعُ بينهما: المعنى، وأنَّ كل واحدٍ موضوعٌ للإ خراج والرفعِ والإزالةِ.

فيقالُ: إنَّ النسخَ إنما يقعُ في غـالبِ الحالِ لأجل اختـلاف الأزمان في المصـالح والمفـاسـدِ، و إنَّ بعض التَّعبـداتِ تكون مصلحـةً في وقت ومفسـدةً في غيره، فصـارَ الناسخُ جملةً، والمنسـوخُ جملةً أخرى، فلا يجبُ الاتصال، بل لو كـان الناسخُ متصلاً لكانَ بيانَ غـايةٍ، ولم يكنْ نسخاً، ولهذا لم يجعل العلماءُ قولَـه تعالى: ﴿ثم أتموا الصيامَ إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧] منسـوخاً وناسخاً، بل سمَّـوا ذلك غايةً، وفي الغـالبِ أنَّه يكونُ بينهما زمانٌ يختلفُ الأصلحُ فيه بين الإثبات والرفعِ، وعقبه يكونُ إمَّا بيانَ غايةٍ، أو عين البَداء[1].

فصل

والدلالةُ على فسادِ قولِ مَن علَّقَه على المجلس:

أنَّها جملـةٌ واحـدةٌ -أعني المستثنى منـه مع المستثنى - فـلا يقفُ على المجلسِ، كالشرطِ والجزاء[2]، أو الخبرِ والمبتدأ.

شبهةُ الحسن[3]: أنَّ المجلسَ في الأُصـولِ جُعل كحال الكلام، ولهذا عُلِّـقَ عليه قبضُ رأسِ مالِ السَّلَم، وثمنِ الصَرف.

فيقال: ذاك تعبُّـد، لا يُعقلُ معناه، فأينَ هـو من صلةِ الكـلامِ بعضه ببعضٍ من طريق اللغةِ، والوضعِ، بل تشبيهه بما ذكرنا من الشرطِ والجزاءِ، أو الخبرِ والمبتدأ أولى.

---

(١) والبداء لا يجوز على الله سبحانـه وتعالى، وهو ما سيورده المصنف في الصفحة ٢١٤ من الجزء الرابع.

(٢) تحرفت في الأصل إلى: «الخبر».

(٣) أي: البصري، رحمه الله.

فصل

يجوزُ تقديمُ الاستثناء على المستثنى منه، إذا كان متصلاً به[1].

مثل قول القائل: ما جاءني إلا أخاك أحدٌ، وما مررتُ إلا أباك بأحدٍ، وقد تكلمت العربُ بذلك نظماً ونثراً، فقال حسَّانُ بنُ ثابتٍ رضي الله عنه:

الناسُ أَلْبٌ علينا فيكَ ليسَ لنا ... إلا السيوفَ وأطرافَ القَنا وَزَرُ[2]

وقال الكُمَيتُ[3]:

فما لِيَ إلا آلَ أحمدَ شيعةٌ ... وما ليَ إلا مَشْعَبَ الحقِ مَشْعبُ[4]

فكان الاستثناءُ في الموضعينِ مقدَّماً على المستثنى منه. فَنُصِبا جميعاً بالاستثناء مما هو في موضع النَّصبِ والخفضِ؛ لأنَّه مما تكلَّمت به العربُ على هذا الوجهِ. [٢/ ١٤٠]

وقد قال أهل اللغة: إنَّ الاستثناء إذا تقدمَ، نُصِبَ أبداً المستثنى منه، تقول: ما جاءني إلا أباك أحدٌ، وما مررت إلا أباك بأحدٍ، واستشهدوا بهذين البيتين، فيجب

---

(١) هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٦٦٤.

(٢) «ديوان حسان»: ٢٠٦، و«السيرة النبوية»، لابن هشام ٤/ ١٤١، و«شرح أبيات سيبويه» للسيرافي ٢/ ١٧٥.

وقد نسبَ المبرِّد في «الكامل» ٢/ ٦١٤، وسيبويه في «الكتاب» ١/ ٣٧١ هذا البيت لكعب ابن مالك الأنصاري رضي الله عنه، والصحيح نسبته إلى حسَّان بن ثابت رضي الله عنه.

وقوله: أَلْبٌ، وإِلبٌ: مجتمعون عليه بالظلم والعداوة. «القاموس المحيط»: (ألب).

(٣) الكميت بن زيد الأسدي الكوفي، مقدَّمُ شعراء وقته، حتى قيلَ في شعره: لولا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان. روى عن الفرزدق. ولد سنة (٦٠هـ)، وتوفي سنة (١٢٦هـ). «الشعر والشعراء»: ٣٦٨، و«الأغاني» ١٧/ ١، ٤٠، و«سير أعلام النبلاء» ٥/ ٣٨٨.

(٤) نُسِبَ هذا البيت للكميت في «خزانة الأدب» ٢/ ٤٠٨، و«شرح أبيات مغني اللبيب» للبغدادي ٦/ ٣٣٣، و«الأغاني» ١٧/ ٢٧، و«الكامل» ٢/ ٦١٤. وورد من غير نسبة في «المقتضب» ٤/ ٣٩٨.

ترتيبُ الأمر في تقديمه على ما ذكرنا[1].

فصل

ويجوزُ الاستثناءُ من الاستثناء[2].

لقوله تعالى: ﴿إلا آل لوطٍ إنّا لَمنجّوهم أجمعين إلا امرأتَه﴾، [الحجر: ٥٩ و٦٠] فاستثنى آلَ لوطٍ من أهل المدينة، واستثنى امرأة لوطٍ من آلِ لوط، فالأهلَ استثناهم من المُهلكين، والمرأةَ استثناها من المنَجَّين من الهلاكِ.

فصل

لا يصحُ استثناءُ الأكثر[3].

ذكَرَه الخرقيُّ من أصحابنا في كتاب الإقرار[4]، وهو قول ابن درستويه[5] النحوي، وأبي بكر الباقلّاني، خلافاً لأكثر الفقهاء والمتكلّمين في قولهم بجواز ذلك[6].

---

(١) «العدة» ٢/ ٦٦٥ - ٦٦٦.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٦٦، و«المسودة»: ١٥٤، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٠٥.

(٣) «العدة» ٢/ ٦٦٦، و«التمهيد» ٢/ ٧٧، و«المسودة»: ١٥٤ - ١٥٥، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٤) راجع «مختصر الخرقي» ١٩ - ١٠٠ حيث قال: «ومَن أقرَّ بشيءٍ واستثنى منه الكثير - وهو أكثر من النِّصف - أُخِذَ بالكلّ، وكان استثناؤه باطلاً».

(٥) هو أبومحمد، عبدالله بن جعفر بن دَرَسْتَويه بن المرزُبان، الفارسيّ، من أعلام أئمةِ النحو وشيوخهم، له مصنَّفات كثيرةٌ منها «الإرشاد» في النحو، و«شرح الفصيح» و«أدب الكاتب»، قدِمَ من مدينةِ فسا بفارس، واستوطن بغداد. وتوفي سنة (٣٤٧ هـ).
«طبقات النحويين واللغويين»: ١٢٧، «تاريخ بغداد» ٩/ ٤٢٨ - ٤٢٩، و«فيات الأعيان» ٣/ ٤٤ - ٤٥، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٥٣١.

(٦) «المستصفى» ٢/ ١٧٠، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٩٧، و«المحصول» ٣/ ٣٧، و«جمع الجوامع» ٢/ ١٤، ١٥، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٨٨.

فصل
في أدلتنا

فمنها: أنَّ الاستثناءَ من لغةِ العرب، وقد استهجنوا واستقبحوا ما طال من الكلامِ لغيرِ حاجةٍ، واسْتَحسنوا الاختصارَ، وهو تَقليل الكلامِ الجامعِ لكثيرِ المعاني، وهو من أحدِ طرقِ إعجازِ القرآن، فهذا في الجملةِ، وإذا جاء التفصيل كان أشدَّ تقبيحاً واستهجاناً، كقولِ القائل وهو يريدُ الإخبارَ بأنَّه رأى رجلاً أن يقول: رأيتُ ألفَ رجل إلا تسع مئةٍ وتسعة وتسعين رجلاً. وقوله: وهو يريد الإقرارَ لرجلٍ بدرهم: له عليَّ ألف درهم إلا تسع مئة وتسعةً وتسعين درهماً. وما دخل في خبرِ الاستقباحِ منهم لم يكنْ مستعملاً؛ لأنَّ القومَ عقلاءُ حكماءُ، امتازوا من الخلقِ باللسانِ وحسنِ البيان، فلا يخصُّون استعمالَهم إلا بالأحسن، فإذا رأيناهم استقبحوا كلاماً واستهجنوه، علِمنا أنَّه ليس من وضعهم.

والدلالة على دعوانا استقباحهم ذلك: ما ذكره أبوإسحاق الزّجّاج في كتابِ «المعاني»، لما تكلَّمَ على قولهِ: ﴿فلبثَ فيهم ألفَ سنةٍ إلا خمسين عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] ولم يأت في كلام العرب إلا القليلُ من الكثير[١].

وقال أبوالفتح ابن جِنّي[٢]: لو قال قائل: هذه مئة إلا تسعين. ما كان متكلماً بالعربيةِ، وكان كلامُه عِيًّا ولُكْنَةً.

---

(١) «معاني القرآن» ٤/ ١٦٣.

(٢) هو أبوالفتح عثمان بن جني الموصلي، من أعلام العربية وأئمتها، لزمَ أبا علي الفارسي دهراً، وسافرَ معه، حتى برعَ وصنَّف، وسكنَ بغداد، وتخرجَ به الكبار، وقرأ على المتنبى «ديوانه» وشرحه، من مصنفاته «سرُّ الصناعة» و«التصريف» و«الخصائص»، توفي سنة (٣٩٢ هـ). «تاريخ بغداد» ١١/ ٣١١، ٣١٢، و«إنباه الرواة» ٢/ ٣٣٥ - ٣٤٠ و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ١٧ - ١٩.

وقال القُتَيبي[1] في «جوابات المسائل»، وفي كتابِ «الجامع» في النحو: يجوزُ أن يقولَ: صمتُ الشهرَ كلَّه إلا يوماً، ولا يجوز أن يقولَ: صمتُ الشهرَ كلَّه إلا تسعةً وعشرين يوماً، ويقول: لقيتُ القومَ كلَّهم إلا واحداً. ولا يجوزُ أن يقول: رأيت القومَ كلَّم إلا أكثرَهم. وأنشدوا في ذلك:

عَداني أنْ أزورَكَ أنَّ بَهْمي عجافٌ كلُّها إلا قَليلا[2]

ومنها: أنه لو جاز استثناء الأكثرِ؛ لجاز استثناء الكل، ألا ترى أنه لما جازَ التخصيصُ في الأكثرِ، جازَ رفعُ ذلك بالنسخِ رأساً.

والأصول أكثرُها على إقامةِ الأكثرِ مقامَ الكلِّ.

ومنها: أنَّ عادةَ العرب إذا ضَمُّوا مجهولاً إلى معلومٍ أن يبنوا الأمرَ فيه على التقريب، فإذا كان المجهولُ قريباً من العَقد[3]؛ ذكروا العقدَ واستثنوا المجهول، و إذا كان بعيداً من العَقد؛ قدَّموه إلى ما قبلَه من العدد[4]، ولم يستثنوه، يقولون فيما قرُبَ من العقدِ: كُرَّينِ[5] إلا شَيئاً. وفيما بَعُدَ: كُرُّ حنطةٍ وشيءٌ. ولهذا حَمل الشافعيُ رحمه الله [٢/ ١٤١]

---

(١) هو أبومحمد عبدالله بن مسلم بن قُتيبة الدِّيْنَوَري، كان إماماً في علم اللسان العربيّ، والأخبار وأيام الناسِ، له تصانيف في علوم القرآن والحديث واللغة والأخبار منها: «غريب القرآن»، و«مشكل القرآن»، و«غريب الحديث» توفي سنة (٢٧٦ هـ). «تاريخ بغداد» ١٠/ ١٧٠-١٧١، و«إنباه الرواة» ٢/ ١٤٣ و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٢٩٦.

(٢) البيت دون نسبة في «معجم مقاييس اللغة» ٤/ ٢٤٣، و«اللسان»: (عجا)، ولفظ الشطر الثاني فيهما: «عجايا كلها إلا قليلا». والعجايا: صغار الحيوان، تموت أمها فيرضعها صاحبها بلبن غيرها.

(٣) ألفاظ العقود هي: عشر، عشرون، ثلاثون... إلى التسعين.

(٤) هكذا وردت في الأصل، والذي يقتضيه السياق أن تكون: العقد.

(٥) الكرُّ: سِتّون قفيزاً، ويقدر كُرُّ القمح بالكيلوغرام بنحو (٢٩٢٥) كيلوغرام، أي ما يعادل (٢٫٩) طن تقريباً. انظر: «المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري»، فالتر هنتس ٦٩ - ٧٠، و«المعجم الاقتصادي» للشرباصي: ٣٨٤.

عليه خبرَ ابن جريج[1] في تقديرِ القُلَّةِ بقربتين وشيء، حمل الشيء على ما دونَ النِّصف، ثمَّ بلغَ به النصفَ احتياطاً للماءِ[2]، وهذا يدلُّ على أنه لا يُسْتَثْنى [إلا][3] الأقل.

فصل

في الأسئلة لهم على أدلتنا

فمنها: قولهم: أما استقباحُ ذلك؛ فلا وجه له، بل الأحسنُ عندهم غيره.

وليس إذا كان الأحسنُ غيرَه لم يكنْ مستعملاً ولا سائغاً، ألا ترى أن الأحسنَ في حقِّ من أراد أن يُقِرَّ بتسعةٍ أو يخبر بها، أن لا يقول: عشرةٌ إلا واحداً، بل يقولُ: تسعةٌ. ومن أراد أن يثبت ستة إقراراً بها، فالأحسنُ أن يقولَ: ستة. ولا يقول: عشرة إلا أربعة، ثم لا يقالُ: إنَّ الاستثناء كذا؛ ليس بلغةٍ ولا مستعملاً.

---

(١) هو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج المكي، من كبارِ الأئمة الحفاظ، قيل: هو أولُ من صنَّف الكتب بمكة، حدَّث عنه الأوزاعي وسفيان الثوري، وابن عيينة توفي سنة (١٥٠هـ).
«تاريخ بغداد» ١٠/ ٤٠٠، و«فيات الأعيان» ٣/ ١٦٣ - ١٦٤، و«سير أعلام النبلاء» ٦/ ٣٢٥ - ٣٣٦.

(٢) خبر ابن جريج بتقدير القُلَّةِ بقربتين وشيء، ذكره الشافعي في «الأم» ١/ ٤، حيث قال:
أخبرنا مسلمٌ عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني ذكرُه، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً»، وقال في الحديث: «بقلال هجر»، قال ابن جريج: ورأيت قِلال هجر، فالقلّةُ تسعُ قِربتين، أو قربتين وشيئاً. قال الشافعي: كان مسلمٌ يذهبُ إلى أنَّ ذلك أقلُّ من نصف قربة، أو نصف القربة، فيقول: خمسُ قِرَبٍ هو أكثرُ ما يسع القُلَّتين. قال الشافعي: فالاحتياطُ أن تكون القلَّةُ قربتين ونصفاً. اهـ.
وتقدر القلتان: بخمس مئة رطل بغدادي، وتساوي مئةً واثنين وتسعين كيلوغراماً، وثمان مئة وسَبعة وخمسين غراماً.
وحديث: «إذا بلغ الماءُ قلتين لم ينجسه شيء» تقدم تخريجه في الصفحة ٤٤٣.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

ومنهـا: أنَّ دعـواكم أنّـه لم يـوجـدْ في لغـة العــرب، فكيف يصحُّ ذلك منكم؟ والشاعرُ يقول:

أدُّوا التي نَقَصت تسعين من مئـةٍ ثم ابعثـوا حكمـاً بالحق قوّالا[1]

وهذا في معنى الاستثناء؛ لأن تقـديره: مئةٌ إلا تسعين، قالوا: ولأنّا لم نسمع منهم إلا الاستثناء في كل جنسٍ وكلِّ عددٍ، ثمَّ إننا حكمنا بالاستثناءِ فيما لم نَسمع استثناءَهم فيه، على ما سَمعنا.

ومنها: أنَّ دعـواكم أن كلامهم على الاختصـارِ [فيها نظـر][2]؛ فإنه ينقسـمُ تارةً إطالةً، وتارة تقصيراً، وتارةً اختصاراً، وتارةً تكريراً، وهذا يوجدُ في تكرارِ القصص في كتابِ اللهِ تعـالى، والتأكيدات في لغتهـم، ونفسُ الاستثنـاءِ تطويلٌ وتكثيرٌ يمكن تـركه إلى ذكرِ العدد الأدنى، دون ذكرِ الأعلى والأكثرِ، ثم الاستثناء منه.

---

(١) هكذا في الأصل، وروايـة البيت في المصادر: «سبعين»، والبيت من قصيـدةٍ لأبي مُكْعِث منقذ ابن خُنيس أخي بني مـالك، وكـان من خبرها أن غـلامـاً من بني سعد قتـل غلامـاً من بني مـالك، فخرجت بنـو مـالك وأخذوا السعـدي، فقتلـوه، فاحتربت بنـوسعـد بن ثعلبة وبنـو مالك، فمشت الشعـراء بينهم، فقال سعد بن ثعلبـة: لا نرضى حتى نُعطى مئة في صـاحبنا، ويُعطى بنو مالك سبعين. فغضب لهم بنو أسد بن مالك ، فقال أبومكعث:

إنَّ الـــذيـن قتلتم أمـسِ سيـــدَهـم لا تحسبـــوا ليلهـم عن ليلكم نـــامـــا
من يـــولهم صــالحاً نُمسـك بجــانبــه ومن يضِمهُـم فإيـــانـــا إذن ضـــامـــا
أدّوا الـــذي نقصت سبعين مـن مئـــة أو ابعثـــوا حكماً بـــالحق عـــلامـــا

وقولـه: أدو الذي... أي: أدونا مئة كـاملة. «شرح شواهـد المغني» ٧/ ٢٢٩ - ٢٣٠، و«أمالي ابن الشجري» ١/ ٣٢٢.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

ومنها: أن ضمَّ[1] المجهول إلى المعلوم هو الحجة، فإنَّهم لو فسروهُ بالأكثر المقارب للعقد في النفي والإثبات، صحَّ؛ بأن يقولَ: أردتُ بالشيء: خمسين قفيزاً[2].

فصل

في الأجوبةِ على الأسئلةِ

أمَّا الاستهجان والاستقباح، فلا شُبهةَ فيه؛ لما نقلنا عن العلماءِ بهذا الشأنِ. وقولهم: ليس بمتكلمٍ بلغةِ العربِ من نطقَ بذلك، وما قولُ من قالَ: أعطيتُه مئة ألف إلا تسعة وتسعين ألفاً وتسع مئة وتسعة وتسعين درهماً، وما هو في الفعل إلا بمثابةِ من أرادَ المضيَّ إلى دارٍ في جوارِه طريقُها خطوات، فمضى خارجاً عنها دائراً في عَطَفاتٍ وزَنَقاتٍ[3]، فمدّ[4] المسافة فرسخاً، فاستهجانُ ذلك القولِ، كاستهجانِ هذا الفعل؛ لأنَّه تطويلٌ لا يُحتاجُ إليه، وهو العبثُ في الفعل، واللَّغو من القولِ، حتى إنَّ بعضَ العلماءِ يقولُ: إنه لا يحسنُ الاستثناءُ إلا بالكسر[5]، فأما بالعَقْدِ، فلا. وهذا يرجعُ إلى معنى، و[هو][6]: أنّ الاستثناءَ نوعُ استدراكٍ، يقولُ الرجلُ: ثَنيتُ عِنانَ فرسي، وثنيتُ فلاناً عن رأيه، وذلك لا يقع أبداً إلا فيما يُستدركُ مثلُه لقلةِ الاهتمام به، والمذكورُ هو المهتمُّ بهِ، فيذكر المئة والعشرةَ، لأنَّها المالُ الأكثرُ، والعقدُ الأكبرُ، ثم يَنْثني إلى إخراج ما قلَّ واستدراكه، فيكونُ ذكرُه الأكثرَ هو المهمُّ المذكورُ. [٢/١٤٢]

فأما أن يريدَ إثباتَ درهم، فيذكرَ مئة ألفٍ، وينفي منها ما يَبقى منه درهمٌ، فما

(١) تحرفت في الأصل إلى: «صح».

(٢) يعني: في قوله المتقدم: له علي كُرٌّ وشيء. ويُريد بالشيء: خمسين قفيزاً، وهي تقارب العقد؛ لأن الكرّ: ستون قفيزاً. وقد تحرفت الكلمة في الأصل إلى: «نفراً».

(٣) جمع زَنْقة، وهي: السِّكَّة الضيقة. «اللسان»: (زنق).

(٤) في الأصل: «قد» ولعل المثبت هو الصواب.

(٥) المراد بالكسر هنا: الأعداد التي بين العقود.

(٦) زيادة يقتضيها السياق.

هذا موضوعُ العرفِ والعادةِ.

وأمَّا تعويلُهم على الشعرِ وقولهم: نقصت تسعينَ من مئةٍ، فإنه ليس باستثناء وإنما حكى وأخبرَ بالحالِ، وعادةُ من أرادَ حكايةَ النقصان أنه يذكرُ ما نقصَ؛ لأنَّه تقريرٌ لما فوقَ وتأكيد[1] له، أو شرحُ حسابٍ ذكرَ أصلَه، ثم ذكر خَرْجَه[2].

على أنَّنا لا ننكرُ أن يُستعمَل مثل ذلك القليل النادر، وإنما المعوَّلُ على الاستعمالِ الشائع، ولا سبيلَ إلى الظفرِ بذلك.

والذي يوضِّح أن التَّنْقيصَ غيرُ الاستثناء: أنه يحسنُ أن يقولَ القائلُ: طلَّق الرجلُ من زوجاته ثلاثاً، وطلَّق امرأته من الثلاثِ طلقتين، ولا يحسنُ أن يقول: طلَّقَ زوجاتِه كلهنَّ إلا ثلاثاً، وطلقَ زوجته ثلاثاً إلا طلقتين. ولو سُئِل، فقيل له: كم طلقتَ من زوجاتِك الأربع؟ فقال: كلهنَّ إلا ثلاثاً. لاستُهجِنَ ذلك، ولو قال: طلقت منهم ثلاثاً. حَسُن ذلك، فيخبر عن الإيقاع بالأكثر، ولا يستثنى الأكثر.

فأمَّا الإكثارُ والإطالةُ، فهي من جملةِ اللغةِ، لكنْ للإفادة، فالتثنّي في القصصِ لبيانِ الفصاحةِ وتعجيزِ العربِ بأنَّ القصة الواحدة، كقصة نوحٍ وموسى، مذكورةٌ بهذه الألفاظ الكثيرة المتكررة، وقد تُحدُّوا بواحدةٍ من القَصَصِ، فما قدروا على مثلها، مع كونِ الله سبحانه قد أتى بأمثالها، وهذا أكبر قصدٍ في التعجيز.

ونفسُ الاستثناء مستعملٌ غيرُ مستهجنٍ، فأمَّا استثناءُ الأكثرِ فإنَّه غيرُ مستعمل على ما بيّنا، وما دخل في كلامِ المُحْدَثين - من غير استعمالٍ كثُرَ من العربِ - واستمرَّ، فلا عبرة به.

---

(١) في الأصل: «تكثير» ولا يستقيم بها المعنى.

(٢) أي: ما خرج منه.

فصل
في جمعِ شُبههم

فمنها: أنَّ القرآنَ وردَ بذلك؛ وهو الأصلُ المعمولُ به، وعليه [المعوَّل][1] في اللُّغة والشرع، فقال سبحانه: ﴿إنّ عبادي ليس لكَ عليهمْ سُلْطانٌ. إلا من اتّبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢] وقال: ﴿لأغوينهم أجمعين. إلا عبادَك منهم المخلَصين﴾ [الحجر: ٣٩، ٤٠] فقد استثنى الغاوينَ من جملة العباد والمخلصين من جملتهم، وأيّهما كان أكثر فقد استثناهُ.

على أنَّ النصوصَ تُعطي أنَّ الغاوين أكثرُ، بدليل قولِه تعالى: ﴿ولا تجدُ أكثرهم شاكرين﴾ [الأعراف: ١٧] صدّقه اللهُ على ذلك بقوله: ﴿وقليل من عباديَ الشكور﴾ [سبأ: ١٣]، ﴿وما أكثرُ النَّاس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿بل أكثرهم لا يعقلون﴾ [العنكبوت: ٦٣]، ﴿لا يؤمنون﴾[2] ومنها قوله تعالى: ﴿يا أيُّها المزمِّلُ قُم اللّيلَ إلا قليلاً. نصفه أو انقُص منه قليلاً. أو زِدْ عليه﴾ [المزمل: ١-٤]، فقد استثنى النصفَ، وليس بأقلَّ[3].

ومنها: أنَّه معنى يُخرَجُ به من العموم ما لولاهُ لدخلَ فيه، أو لفظٌ، يُخرِجُ من الجملة ما لولاهُ لدخلَ فيها، فجازَ أن يُخرِجَ الأكثر، كالتخصيص.

ومنها: أنَّه استثناء بعضِ ما يتناولُه العمومُ، فصحَّ كما لو استثنى الأقلَّ.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) يعني قوله تعالى: ﴿بل أكثرهم لا يؤمنون﴾، [البقرة: ١٠٠].

(٣) «العدة» ٢/ ٦٧٠.

فصل
في الأجوبة عن شُبَههم

أما استثناؤه سبحانه الغاوين من العبادِ، فهو استثناء بعض الجملة التي لم ينصَّ فيها على عددٍ لا في المستثنى منه، ولا الاستثناءِ، وإنما تُعلَمُ الكثرةُ بالاستدلالِ، [٢/١٤٣] وذلك لا خلافَ فيه، إنّما الخلافُ في استثناء الأكثرِ من جملةٍ ذاتِ عددٍ[1] محصورٍ منطوقٍ به، ويُستثنى منها عَددٌ منصوص عليه، ويكون المستثنى أكثرَ من المستثنى منه.

ألا ترى أنَّه يحسُن أن يقول: خُذْ ما في هذا الكيس من الدراهم كلِّها إلا البيضَ، أو الزُّيوفَ. وتكونُ البيضُ أكثرَ. ولا يحسُن أن يقولَ خذْ كلَّ هذه الألف درهم التي في الكيس إلا تسع مئة وتسعة وتسعينَ فلا تأخذْها، فلمَّا صرَّحَ بالعددين. لم يحسنْ، ولمّا ذكرَ الاستثناءَ بالصفة من غير ذكرِ عددٍ حسُنَ.

على أنه يجوزُ أن يكون (إلا) ها هنا، بمعنى لكن، وهو الاستثناء المنقطعُ، ويحتملُ أن يكونَ أنزلهم منزلةَ القليلِ لقلةِ منزلتِهم، وإن كانوا أكثرَ عدداً، كما قال النبيُّ ﷺ: «الأقلون هم الأكثرون»[2]. يريدُ: المنزلةَ، وهذا مستحسنٌ في لغةِ القومِ أن يقول القائلُ: جاءني بنو تميم إلا أوباشهم وسَفسافهم. وإن كانوا هم الأكثرين عدداً، لكن لما كانوا الأقلين منزلةً استثناهم، وهذا وقع في الخاطر.

وأمّا قولُه سبحانه: ﴿قم الليلَ إلا قليلاً. نِصفه﴾ [المزمل: ٢-٣]، فعلى قول

---

(١) في الأصل العدد.

(٢) أخرجه من حديث طويل لأبي ذر أحمد ٥/ ١٥٢، و١٥٨ - ١٥٩، والبخاري (٢٣٨٨) و(٦٢٦٨) و(٦٤٤٣) و(٦٤٤٤) ومسلم في كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة حديث رقم (٣٢)، وابن حبان (١٧٠) و(١٩٥). بلفظ: «إنَّ الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة»، وفي بعض الروايات: «المكثرون هم المقلّون يومَ القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا عن يمينه وشماله».

الخرقي: يصحُ استثناءُ النصفِ[1]. فنحن قائلون بالآية. وعلى قولِ غيرِه من أصحابنا: لا يصحُّ[2]، فعلى هذا: يجوزُ أن يكونَ أرادَ به الابتداءَ، فيكون ظرفاً، معناه: قُم نصفَ الليل، أو قمْ بعدَ نصفِه قليلاً. فيكون ما صرَّحَ به من القليلِ هو المُعوَّلُ[3] عليهِ، والنصفُ لابتداءِ القيامِ القليل.

يوضِّح هذا: أنَّ النصفَ بالإضافةِ إلى النصفِ، مثلُه لا قليلٌ منهُ، فعلمَ أنهُ ليس بالاستثناءِ، لكن أرادَ بالقيام[4]: قم نصفَه.

ولهذا لما أرادَ سبحانه المغايرةَ قال: ﴿ثُلَّةٌ من الأوَّلين. وقليلٌ من الآخرين﴾ [الواقعة: ١٣، ١٤]. فقيلَ في التفسير: الثلّة[5] الأكثر[6]، وإنما ذكر الثلّة في الأولين والقليل في الآخرين، ثم عادَ فقال: ﴿ثُلَّةٌ من الأوَّلين. وثُلّةٌ من الآخرين﴾ [الواقعة: ٣٩، ٤٠] قالوا: إنّما أرادَ في الأولِ بالثلةِ: الأخيارَ والأشرارَ، وقليلٌ من الآخرينَ المرادُ بهم: الأخيارُ، وقولُه في الآيةِ الأخرى: ﴿ثلةٌ من الأولين﴾ يعني: خيار الأوَّلين كلُّهم ثلة، وثلة من الآخرين، خيار الآخرين خاصة، فيكونُ خيارُ أُمةِ محمدٍ ﷺ ثُلة وكثرةً، مثلُ كثرةِ خيار سائر الأمم، وخيارُ أمةِ محمد ﷺ بالإضافة إلى خيارِ سائرِ الأمم وشرارِهم لا ثلةٌ. فلما صرَّح في هذه الآيةِ بقولِه: ﴿قُم الليل إلا قليلا﴾ كان المعول[3] على استثناءِ الأقلِّ، فلما قال: ﴿إلا قليلاً﴾، والقليلُ على ما بَيَّنّا صريحٌ في الأقل من النِّصف إذا كان النصفُ مثلاً للنصفِ، لم يبقَ [إلا][7] أن يكون قوله: ﴿نصفه﴾ ذكراً لابتداءِ قيامِه، أو يكونَ قولُه: ﴿نصفه﴾ كلاماً مبتدأ، لا استثناء، كأنه

---

(١) «مختصر الخرقي»: ٦١ - ٦٢. (٢) «العدة» ٢/ ٦٧٠.

(٣) في الأصل: «المعمول».

(٤) في الأصل: «به القيام».

(٥) تحرفت في الأصل إلى: «الثلثة».

(٦) «تفسير ابن كثير» ٤/ ٢٨٤.

(٧) زيادة يقتضيها السياق.

قال: بل نصفُه، إذ ليس الليلُ جملةً، ونصفُه أقلُها، لا قليلاً منها، فلا يتحققُ القليلُ على النصف إلا على أحد الوجهين اللذين[1] ذكرناهما.

وأمَّا قياسُهم على التخصيصِ، فلا وجهَ له مع قولِهم: إنَّ اللغة لا تثبتُ بالقياسِ.

[٢/ ١٤٤] على أنَّ التخصيصَ غيرُ الاستثناء؛ لأنه يجوزُ بدليلٍ منفصلٍ، والاستثناءُ لا يكون إلا متصلاً، وما جازَ بذلك منفصلاً، جازَ أن يرفعَ الجملةَ، كالنسخِ لما رفع ما رفعهُ بدليلٍ منفصلٍ؛ رفعَ الجملةَ[2].

والتخصيصُ يجوزُ بأدلةٍ ليست ألفاظاً، كدلائلِ العقولِ، ولا يقفُ على ألفاظٍ مخصوصةٍ تصلحُ للإخراج، لكن يُستدلُّ بها على الإخراجِ لبعضِ ما دخلَ تحتَ العمومِ.

فصل

لا يصحُّ الاستثناءُ من غير الجنس[3]

وقال أصحابُ أبي حنيفة ومالك بجواز ذلك[4] وهو مذهبُ أبي بكر الباقِلّاني، وجماعةٍ من المتكلمين.

واختلف أصحابُ الشافعي على وجهين:

---

(١) في الأصل: «التي»، والمثبت هو الصواب.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٧١.

(٣) هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٦٧٣، و«التمهيد» ٢/ ٨٥، و«المسودة»: ١٥٦، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٢٨٦ - ٢٨٧، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٥٩١ - ٥٩٢.

(٤) قول المالكية والحنفية في «شرح تنقيح الفصول»: ٢٤١، و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٥٧ - ٤٥٨.

أحدُهما: الجواز.

والثاني: المنعُ[1].

فصل
في أدلتنا

فمنها: أنَّ الاستثناءَ مأخوذٌ وموضوعٌ.

فأخذُه من: ثَنَيتُ عِنانَ فَرسي، وثنيتُ فلاناً عن رأيه.

وموضوعُه: أنه لإخراج ما لولاهُ لكانَ داخلاً في الجملةِ المستثنى منها، ولا يتحقَّق الأمران جميعاً في استثناءِ غير جنس المستثنى منهُ، فإن قال قائلٌ: رأيتُ الناسَ كلَّهم. كان في الإخبار عن رؤية الناس، فإذا قال: إلا حماراً. لم يثنِ كلامه عن سَنَنِهِ؛ لأنه لو أطلق، لم يدخل الحمارُ، ولمّا أتى بحرفِ الاستثناءِ لم تتغير الجملةُ الأولى، إذ لم يدخل الحمار فيها، فيخرج بحرف الاستثناء، ولا إخراج، فلا يتحقَّق الاستثناء[2].

وقد قيل: إنَّه مأخوذٌ من: يَثني الخَبر بعدَ الخبرِ، فإذا قال: رأيت الناسَ. فهذا خبرٌ، فإذا قال: إلا أباك، فهذا خبرٌ آخرُ. فالأولُ يعطي الكافَّةَ، والثاني يعطي إخراج ما كان داخلاً بظاهرِ الخبرِ الأول، وقولُه: إلا حماراً. جملةٌ لا تنعطف على الخبر الأول،

---

(١) الراجحُ عند الشافعية جواز التخصيص من غير الجنس، غيرَ أنَّ المجوّزين اختلفوا هل هو استثناءٌ على سبيل الحقيقة أو المجاز؟.
فالأكثرون من الشافعية ذهبوا أنَّه استثناءٌ على سبيل المجاز منهم القاضي أبوالطيب، وأبوإسحاق الشيرازي، والجويني، والغزالي.
وذهب البعض إلى أنَّه يسمَّى استثناءً حقيقةً. «البرهان» ١/ ٣٨٤ و٣٩٧ و٣٩٨، و«التبصرة»: ١٦٥، و«المستصفى» ٢/ ١٦٧ و١٦٩، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٧٣.

لِحُسن الابتداء بها، فـلا يكون استثناءً حقيقةً، لكن يجوزُ تجوُّزاً وتـوسُّعاً[1] كأنه يقولُ: رأيتُ الناسَ كلَّهم، وما رأيت حماراً.

ويتضحُ في أبعـاض الحيوان، فـإذا قال: رأيتُ زيـداً إلا يديه. حَسُن ذلك؛ لأنَّ زيداً اسمُ علم على جملـةٍ تشتملُ على يديه وبقيـةِ أعضائِه، فلو أطلقَ لعمتِ الـرؤيةُ جميع أعضائِه، فهذا استثناءٌ صحيحٌ حقيقـةً، فإذا قال: رأيتُ زيداً إلا خاتَمه، لم يكنْ ذلك حقيقةً استثناءً؛ لأنَّ إطلاقَ رؤيتـه لا تقتضي رؤيةَ خاتمه، إذ ليسَ الخاتمُ داخلاً في جملة ما وقع عليه اسمُ زيدٍ.

ومنها: أنَّ ألفاظَ الاستثنـاءِ: إلا، وغير، وسوى، وأخوات ذلك، لا يصحُّ الابتداءُ بها، ولا يُفهم من الابتداءِ بها معنـى، فلا بُدَّ أن تقعَ منعطفـةً على جملةٍ تتقـدمُها، مثل قـولِ القائل: دخل النـاسُ دارَ الأميرِ إلا التجارَ، فخرج بهذا الحرفِ من لولاهُ لدخل في الجملـةِ المخبَرِ عنهم بـالـدخـولِ، فإذا قـال: دخـلَ النـاسُ كلُّهم دارَ الأميرِ إلا الكلابَ. أو: إلا الحميرَ لم يكن لهذا تعلُّقٌ بالجملة الأولى، وإذا لم يتعلق بالجملة صار كالمبتدىء بقوله: إلا الحمير. ولو ابتدأ بذلك مُبتدىءٌ لما كان متكلماً بمفيد، فلا يكونُ استثناءً لانتفاءِ الحقيقة عنه[2].

ومنها: أنَّ الاستثنـاء: أخذُ مـا يُخصُّ به اللفظُ العـامُّ، فلا يصحُّ فيما لم يـدخل في العمومِ، كالتخصيص بغيرِ حروفِ الاستثناءِ، فإنَّـه لو قال: اقتلوا المشركين، ثم جاء النهيُ عن قتل الضفادع، وقطعِ السِّدْرِ لم يُعَـدَّ ذلك تخصيصاً، كذلكَ إذا قال: قتلتُ المشركين. أو : دخل المشركون إلا الضفادع.

[٢/ ١٤٥] ومنها: أَنَّ وضعَ العرب للكـلامِ وضع إحكام وإتقان، تميزوا بـه عن سائر الأُمم،

---

(١) قـولـه: يجوز تجوُّزاً وتـوسُّعـاً، يـدلُّ على أنـه يجوزُ الاستثنـاءُ من غير الجنس، ولكن على سبيل المجازِ لا الحقيقة، وهذا ما قاله الأكثرون من الشافعية.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٧٤، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٨٦.

كما تميزت كلُّ أمةٍ من الأمم بصناعةٍ، فالرومُ بالنِّساجة، والفرسُ بالأبنية وعمارة الأَرض، والهندُ بالتطبيب والتركُ بالهراش[1]، والزنوجُ بالكَدِّ وأعمالِ الأبدانِ، وحملِ الأثقال، فلا ينبغي أن يُدخلَ على وضعِهم، ولا يُنسبَ إليهم فيما خُصّوا به [من][2] الكلام ما يُستهجنُ ويُستقبح، ولا أهجنَ وأقبحَ من قولِ القائل: دخلَ الناسُ إلا الحميرَ وخرج الناسُ إلا الكلابَ، فلا وجهَ لإضافتِه إلى لغةِ القوم، لا سيّما وَضعاً وحقيقةً، لا توسعاً ولا تجوّزاً.

يوضِّح هذا: أن ما أفادَه السكوتُ لا ينبغي أن يصرَّحَ به، فإنَّه لو قالَ: جاءني الناسُ، وجاءني بنو تميم، لعُلمَ بذلكَ تَوحُّدُهم عن بني تميمٍ من العرب، فضلاً عن الحمير، فإذا قال: إلا الحميرَ فما تلفَّظ إلا بما كان[3] يحملُه السكوتُ.

فصل

في شبههم

فمنها: أن قالوا: إنَّ الاستثناءَ من غيرِ جنسِ المستثنى منه لغةُ العرب؛ يشهدُ لذلك القرآن، وأشعارُ العرب، وما سُمِعَ في منثورِ كلامِها، قالَ اللَّهُ تعالى: ﴿ثم قُلنا للملائكة اسجُدوا لآدم فسجدوا إلا إبليسَ لم يكن من الساجدين﴾ [الأعراف:١١]، وقد نطقَ القرآنُ بأنَّهُ مِنْ جنسٍ آخرَ ليس مِنْ جنسِ الملائكةِ، فقال في آية آخرى: ﴿إلا إبليسَ كان من الجِنِّ ففسَق عن أمرِ ربه﴾[الكهف: ٥٠] وقال: ﴿خَلَقْتَني من نارٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، والملائكة ليستْ من نارٍ، بل هي حرَّةُ الأصلِ، مخلوقةٌ من الأنوارِ[4] أو

---

(١) الهِراش: هو المقاتلةُ والمواثَبة. انظر «اللسان»: (هرش).

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) العبارة في الأصل: «ما تلفظ لا يعمل إلاّ ما كان»، ولعل المثبت هو الصواب.

(٤) الثابت في الحديث أن الملائكة خلقت من نور، فعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «خُلقت الملائكة من نور، وخُلق الجانُّ من مارج من نار، وخُلق آدم مما وُصِفَ لكم». أخرجه مسلم (٢٩٩٦)، وأحمد ٦/ ١٥٣، والبيهقي ٩/ ٣.

الهواءِ، على ما اختلف الأصوليون فيهِ، ولإبليسَ ذريةٌ كما أخبرَ سبحانه[1]، ولا ذريَّة للملائكة، ولا تتوالدُ، فقد استثنى الشيطانَ من الملائكةِ.

وقال تعالى: ﴿أفرأيتُم ما كنتُم تعبدون، أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنَّهم عدوٌّ لي إلا ربَّ لعالمين﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٧٧]، فاستثنى الباري من جملةٍ، والباري مُنزهٌ عن الدخولِ في الأجناسِ.

وقولُه تعالى: ﴿ما لهمْ به من علمٍ إلا اتباعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] فاستثنى الظَّنَّ من العلمِ، وليس من جنسِه.

وقال: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً. إلا قيلاً سَلاماً سلاماً﴾ [الواقعة: ٢٥،٢٦] فاستثنى السلام من اللغوِ وليس من جنسِه.

وقال سبحانه: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ إلا أن تكونَ تجارةً عن تراضٍ منكم﴾ [النساء: ٢٩]، والتجارة ليست من جنس الباطلِ، وقد استثناها من جملةِ الباطِل المنهيِّ[2] عنه.

وقال تعالى: ﴿فلا صَريخ لهم ولا هم يُنقَذون. إلا رحمةً منا﴾ [يس: ٤٣-٤٤]. ﴿لا عاصمَ اليومَ من أمرِ اللهِ، إلا من رحم﴾ [هود: ٤٣]، ومن رحمَ ليس بعاصمٍ، وإنما هو معصومٌ، وليس بمعصومٍ من جنسِ العاصِم.

وقال الشاعر:

وبَلدةٍ ليسَ بها أنيسُ ... إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ[3]

---

(١) كما في قوله تعالى في الآية ٥٠ من سورة الكهف: ﴿أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو﴾.

(٢) في الأصل: «للنهي» والمثبت هو الصواب.

(٣) البيت لعامر بن الحارث بن كلدة، المعروف بجران العود، وهو في «ديوانه»: ٥٠، وفي «الكتاب» لسيبويه. ٢/ ٣٢٢، و«همع الهوامع» للسيوطي: ١/ ٢٢٥، و«المقتضب» ٢/ ٣٤٧،=

فاستثنى اليعافيرَ والعيسَ، وليست من جملةِ الإنسِ الذين تأنس بهم البلادُ.

وقال الآخر:

فلا عَيْبَ فيهم غيرَ أنّ سُيوفَهم — بهنَّ فُلولٌ من قِراعِ الكتائبِ[1]

وليس الفلولُ بقراعِ الكتائبِ عيباً، بل فخراً لأربابِ السيوفِ، وقد استثناه من العيوبِ، والعربُ تقول: وما زاد إلا ما نقص، وما بالدارِ أحدٌ إلا الحمار، وما جاءني [٢/١٤٦] زيدٌ إلا عَمراً.

فصل
في الأجوبة عن هذه الجملة

أمَّا استثناءُ إبليسَ من الملائكةِ؛ فإنهُ من الملائكةِ جنساً لا يمتازُ عنهم، روي ذلك عن ابن عباسٍ، وأنه كان من الملائكةِ من خُزَّانِ الجَنَّةِ، وكان رئيسَهم[2]، وإنما سُمّي بذلك؛ لأنَّهُ مضافٌ إلى الجِنَّة[3]، كما يقال: رجل مَكيّ. مُضاف إلى مكةَ، وجِنّي مضافٌ إلى الجِنَّةِ.

قال أبو إسحاق: سمعت الشيخ أبابكر وقد سُئِل عن إبليسَ أمِنَ الملائكة؟

= و«المفصل» لابن يعيش ٢/ ٨٠.

واليعافير: جمع يعفور، وهو ولد الظبية، وولد البقرة الوحشية أيضاً. والعيس: إبل بيض يخالط بياضها شقرة، جمع: أعيس، والأنثى: عَيساء.

(١) البيتُ للنابغة الذبياني، انظره في «ديوانه» : ١٦، و«الكتاب» ٢/ ٣٢٦، و«المغني» لابن هشام: ١٥٥، و«خزانة الأدب» للبغدادي ٢/ ٩.

والفلول: جمع فَل، وهو : الكسر في حد السيف.

(٢) ذكر هذا القول عن ابن عباس «الطبري» في «التفسير» ١/ ٥٠٣ تحقيق أحمد شاكر، وابن كثير في التفسير: ١/ ١١٠ و«السيوطي» في «الدر المنثور»: ١/ ١١١.

(٣) أو إلى «الاجتنان والاختفاء»، كما ذكر الآمدي في «الإحكام» ٢/ ٢٩٥.

قال: من الملائكةِ(١).

والـذي يوضِّح هـذا وأنَّـه من الملائكـة: قولـه تعـالى: ﴿ما منعك أن تَسجـدَ إذ أمرتُك﴾، [الأعراف: ١٢]، وإنما أمرَ الملائكةَ، فلو لم يكن منهم لما دخلَ تحتَ الأمرِ، ولا لحِقَهُ اللَّـومُ أو العقوبـةُ بامتنـاعِه، كما لـو نادى السلطـانُ بإحضارِ الفقهـاءِ، فلم يحضرْ شاعرٌ ولا نحويٌ، فإنه لا يلحقُه على عدم حضوره لَومٌ(٢) من جهةِ السلطان.

وأمَّا قولهم: إنَّه كانَ مخالفَ الملائكةِ في كونه من نـار وكونه مولوداً لهُ بقوله تعالى: ﴿أفتتخذونَـه وذُرِّيَته﴾ [الكهف: ٥٠]، فيجوز أن يكـونَ لمَّا أبلسَهُ(٣) اللهُ غيَّر خَلْقه، كما غيَّر خَلق آدم، بأن يُجعل بحيثُ يبـولُ ويَتغوَّطُ بعـد أن لم يكنْ، وأولدَ في الأرضِ، ولم يولدْ في الجنةِ، والنارُ والنورُ متقاربانِ.

على أنَّ قوله: ﴿كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] يجوز أن يكونَ أرادَ به فعله فعلَ الجِنّ، كقولنا: فـلانٌ من الملائكةِ، إذا كانَ فعلُه الخيرَ والعفةَ، قـال الله تعالى في نسوةِ امرأة العزيـز: ﴿فلما رأينَه أكبرنَهُ وقَطَّعنَ أَيديَهنَّ وقُلنَ حاشَ للّه مـا هذا بشراً إنْ هذا إلا ملك كريم﴾ [يوسف: ٣١]، وإنَّما أردنَ بذلـك: أنَّه لما اعتصمَ - مع هذه الشبيبةِ والحُسْنِ - عن زَليخـا، مع الحُسنِ والخلـوةِ والمراودةِ، كـان ذلك مـن فعلِ الملائكـةِ وأخلاقِها، دون أخلاقِ البشرِ وطباعِهم، كذلك لما ظهـرَ مِن إبليسَ وعصيانِه ما ظهرَ [أُضيفَ](٤) إلى الجنِّ.

وقد تتغيرُ أحوالُ الملائكةِ بتغيرِ الأفعال، كما غيرَّ اللهُ خلقَ هاروتُ وماروتَ إلى ما ورد به النقلُ وعلَّموا النـاسَ السحر(٥).

---

(١) «العدة» ٢/ ٦٧٦.

(٢) في الأصل: «لأنه» والمثبت هو الصواب.

(٣) أي: أبعده من مغفرته، وأيأسه من رحمته. «الصحاح»: (بلس).

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) يشيرُ بـذلـك إلى قـولــه تعـالى: ﴿يُعلِّمون النَّاس السحرَ وما أُنزل على الملكين ببابل هاروتَ وماروتَ. وما يعلِّمان من أحدٍ حتى يقولا إنَّما نحنُ فتنةٌ فلا تكفرْ﴾ [البقرة: ١٠٢].

ويجوزُ أن يكونَ استثناهُ من جملةِ المأمورين، وقد يُجمعُ الأمرُ كما يُجمع الجنسُ، فلما اجتمع هو والملائكةُ في الأمرِ بالسجودِ وإن كانَ من غير الجنس حسُنَ استثناؤهُ من المشاركين له.

وأمَّا قوله: ﴿فإنهم عدوٌ لي﴾ [الشعراء: ٧٧] لمَّا قال: ﴿ما كنتم تعبدونَ أنتم وآباؤكم الأقدمون﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٦] وممَّن عبدوا اللهَ سبحانه؛ لأنَّهم كانوا مشركينَ باللهِ، لا جاحدين، فاستثنى الباري من جملة معبوداتهم[1]، فلا يُنظر إلى أنَّ الباري ليس من جنسها، لكن لما ذكر المعبودين استثناه من جملةٍ جَمَعتها عبادةُ القوم، كما قال: ﴿إنكم وما تعبدون من دونِ الله حَصَبُ جنهم﴾ [الأنبياء: ٩٨]، دخلَ في العموم الملائكةُ وعيسى وعُزَيرُ، فأخرجهم التخصيصُ بقوله: ﴿إنَّ الذينَ سبقت لهم مِنّا الحسنى أولئك عنها مُبْعدون﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فهذا هو الجواب الصحيحُ عندي.

وقد أجاب قومٌ: بأن (إلا) ها هنا ليس بحقيقةِ استثناء، لكنه بمعنى لكن، تقول[٢/١٤٧] العرب: ما لي نخلٌ إلا شجرٌ، ولا إبلٌ إلا بقرٌ، ولا بِنْتٌ إلا ذكرٌ. يريدون: لكن كذا[2].

وأمّا قوله تعالى: ﴿ ما لهم به من علم إلا اتِّباع الظَّن﴾ [النساء: ١٥٧] فهو بمعنى: لكن اتباعَ الظنِّ، مثلُ قولِه: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتلَ مُؤمناً إلا خَطأً﴾ [النساء: ٩٢] والخطأ لا يقال: إنَّه له[3]؛ لأنه لا يوصَفُ بحظرٍ ولا إباحةٍ، لكن إن قَتلَه خطأً؛ فتحريرُ رقبةٍ.

على أنَّ الظنَّ: إدراكُ المظنونِ على طريقِ تغليبِ أحدِ مجْوَزَيْهِ[4]، ويقعُ عليه اسمُ

---

(١) في الأصل: «معبودهم»، والمثبت أنسب للسياق.

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٩٦، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٨٧ - ٨٨.

(٣) يعني لا يقال: إن للمؤمن أن يقتل خطأ. «التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٨٧ - ٨٨.

(٤) «العدة» ١/ ٨٣.

العلمِ في غـالـبِ الاستعمالِ، قـالَ اللهُ تعـالى: ﴿فإنْ عَلمتمـوهـنَّ مـؤمنـاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، ولا طريقَ لنا إلى علمِ ذلك، وإنما المرادُ به: فإن ظننتموهنَّ مؤمناتٍ.

وسَمَّى العلمَ ظناً[١]، فقـال: ﴿الذين يظنُّـونَ أنّهم مُـلاقوا ربِّهم﴾ [البقـرة:٤٦] والمرادُ به: يعلمـون[٢]. فلما كثُـرَ استعمالُ أحدهما في الآخـر حسُنَ الاستثنـاءُ، وذلك كثيرٌ لا يُعَدّ[٣].

وأمـا قـولُـه: ﴿لا يسمعـونَ فيهـا لغـواً ولا تـأثيماً. إلا قيـلاً سـلامـاً سـلامـاً﴾ [الواقعـة:٢٥، ٢٦]، وقوله: ﴿إلا أن تكون تجارةً﴾ [النسـاء: ٢٩]، كلّ ذلك استثناءٌ منقطع. بمعنى: لكن يسمعونَ التسليمَ، لكـن كُلوها بتجـارةٍ، لكن رحمةً منا[٤]، لكن من رَحِم[٥]. وهذا قولُ سيبويه[٦].

وقال ابن قُتيبـة في كتاب «الجامع في النحو»: ومما تكـون فيه (إلا) بمعنى (لكن) قولُه: ﴿لا عاصمَ اليومَ من أمرِ الله إلا من رحم﴾ [هود: ٤٣]، يعني: لكنْ من رحمَ.

وكـذلك قـولُـه: ﴿فلـولا كـانَتْ قَـريـةٌ آمنتْ فنفعَهـا إيمانُها إلا قـومَ يـونس﴾ [يونس:٩٨]، لكن قومُ يونس، وهذا قولُ سيبويه[٧].

وأمَّا قول الشاعرِ، فإنه استثنى اليعافرة والعيسَ، من جملةِ الأنيسِ لا الإنسِ، وقد

---

(١) في الأصل: «ظنياً».

(٢) «تفسير ابن كثير» ١/ ٨٨.

(٣) في الأصل: «يتعدد».

(٤) يعني في قـولـه تعـالى: ﴿وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم يُنقذون إلاّ رحمة منا﴾ [يس:٤٣ - ٤٤].

(٥) في الأصل: «عصم»، والمثبـت هـو الصـواب، كما في قـولـه تعـالى: ﴿قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلاّ من رحم﴾، [هود: ٤٣].

(٦) «الكتاب» ٢/ ٣٢٥.

(٧) المصدر السابق، و«العدة» ٢/ ٦٧٦ - ٦٧٧.

يَحصلُ الأُنْسُ بالوحوش، بل بالآثارِ والأبنيةِ فَضلاً عن الحيوانِ، فهي وإن فارَقتْ في نوعِ الحيوانيةِ، فقد اجتمعت مع الإنسانِ في جنسِ الحيوانيةِ، ولهذا يحصلُ أُنسُ الإنسانِ بالأشجارِ؛ لأجل المناسبة في النَّماء، فهو استثناءٌ من الجنسِ، وهو الأُنسُ.

وأما الفُلولُ فهي عيبٌ في السيوفِ، وإن كانت فضلاً ومدحةً لأربابِ السيوفِ، من حيثُ سببُ الفُلولِ.

ومنها: أن قالوا: [إنه][1] استثناءٌ لا يرفعُ الجملةَ؛ فصحَّ، كما لو كان من الجنسِ، ما لو استثنى وَرِقاً من عينٍ، وعَيناً من وَرِقٍ.

فيقالُ: لا يجوزُ أن يُعتبر غيرُ الجنس بالجنسِ؛ لأنَّ الجنسَ يدخلُ في الجملةِ فلذلك حسُنَ إخراجُه بحرفِ الاستثناء منها، وجازَ بيانُ أنه غيرُ مرادٍ بها، ولهذا جاز تخصيص [الجنس][1]، ولم يجزْ تخصيصُ غيرِ الجنسِ[2].

وأما استثناء العَين من الورِق، والوَرِق من العين؛ ففيه وجهانِ عن أصحابنا:

أبوبكر يمنعُه[3].

والخِرقي يُجيزُه[4].

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الجملة غموضٌ وخفاءٌ، ولعلَّ مِمّا يُظهر مرادَ ابن عقيل في دفع هذه الشبهة، ما أجاب به القاضي أبويعلى في ردّه للشبهة ذاتِها، حيث قال: «إنه لا يجوزُ اعتبارُ الجنسِ بغيرِه، كما لم يجز اعتبارُ التخصيص بغيره، ولأنَّ الاستثناءَ من الجنسِ يوجدُ فيه معنى الاستثناءِ، وها هنا لا يوجدُ معناه؛ لأنَّ معناه: إخراجُ ما لولاه لدخلَ تحت اللفظ»: «العدة» ٢/ ٦٧٧.

(٣) يعني: غلامَ الخلال، وقد نقل ابن قُدامة عنه القولَ بعدم صحةِ استثناء الورِق من العينِ، ولا العينِ من الورِق في «المغني» ٧/ ٢٦٩.

(٤) انظر رأي الخرقي في «مختصره»: ٩٩، في كتاب الإقرار، حيث قال: «ومَن أقرَّ بشيءٍ واستثنى من غير جنسه، كان استثناؤه باطلاً، إلا أن يستثني عيناً من وَرِق، أو ورِقاً من عين».

فإن منعناه؛ فلا كلامَ وإن سلمناهُ؛ فكأن المعنى فيه: أنَّهما أُجريا مجرى الجنس، ولذلك ضُمَّ أحدُهما إلى الآخر في الزكواتِ، واعتُبر بيعُ أحدهما بالآخر أن يقعَ التقابضُ في المجلس، وهما قِيمُ الأشياءِ، وأثمانُ البِياعات.

والصحيح: المنعُ[1]؛ لأنَّ شاهدَ تغايرِهما: جوازُ التفاضل بينهما في البيع مع [٢/١٤٨] كونِهما موزونين، واختلافِ ألوانِهما وطبعِهما؛ لأنَّ المعوَّل في المسألةِ على أنهُ لا يدخلُ، ومع كونِهما كالجنسِ، لم يدخلْ أحدُهما في عموم الآخر؛ فالتسليمُ ينقضُ جميعَ ما ذكرناه.

فصل

في الاستثناء إذا تعقَّب جُملاً، وصلح أن يعود إلى كلّ واحدٍ منها لو انفردت، فإنَّه يعود إلى جميعها[2].

وذلك مثلُ قولِه تعالى: ﴿والذين يرمونَ المحصناتِ ثمَّ لم يأتو بأربعةِ شهداءَ فاجلدوهم ثمانين جلدةً ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً وأولئك هم الفاسقون. إلا الذين تابو﴾ [النور: ٤، ٥]، فإنَّه يعودُ إلى جميعها، فكأنَّه يقولُ بمقتضى الظاهرِ: فلا تجلدوهم، واقبلوا شهادتهم، ولا تُفسِّقوهم إلا أنَّ الحدَّ استُوفيَ بدليلٍ انفردَ به.

وقوله: ﴿والذين لا يدعونَ مع اللهِ إلهاً آخر ولا يقتلون النَّفسَ التي حرَّم اللهُ إلا بالحقِّ ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلقَ أثاما. يُضاعف له العذابُ يومَ القيامةَ ويخلدْ

---

(١) وفَّقَ ابن قُدامة بين الروايتين: بأن تُحمَلَ روايةُ الخرقي التي تقول بجواز الاستثناء وصحتِه؛ على ما إذا كان أحدُهما - أي: المستثنى أو المستثنى منه - يعبَّر به عن الآخر، أو يعلمُ قدرُه منه، وروايةُ البطلان المنقولةُ عن أبي بكر؛ على ما إذا انتفى علمُ قدر أحدِهما من الآخر أو كان لا يُعبَّر به عنه. انظر «المغني» ٧/ ٢٧٠.

(٢) انظر هذا الفصل في «العدة» ٢/ ٦٧٨، و«المسوّدة»: ١٥٦، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٩١، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ٦١٢، و«شرح الكوكب المنير» ٣/ ٣١٢.

فيه مهاناً. إلا من تاب﴾ [الفرقان: ٦٨ - ٧٠]، يرجع إلى سائر الجمل، فترفعُ حُكمَها التوبةُ.

قال أحمدُ في قولِ النبي ﷺ: «لا يُؤمُّ الرجلُ في أهلِه، ولا يُجلَسُ على تكرِمَتِه»[1]، قال: أرجو أن يكونَ الاستثناءُ على كلِّه[2]. يعني: إلا أن يأذنَ في الإمامةِ والجلوس.

وبهذا قال أصحابُ الشافعي[3].

وقال أصحابُ أبي حنيفة[4]، وجماعة من المعتزلة[5]: يعود إلى أقرب الجُمل المذكورة.

---

(١) تحرفت في الأصل إلى: «مكرمته»، والمثبت من مصادر التخريج، والتكرمة: هي الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش وغيره، مما يُعدُّ لإكرامه. «النهاية في غريب الحديث»: (كرم).
والحديث أخرجه أحمد ٥/ ٢٧٢، ومسلم (٦٧٣)، وأبوداود (٥٨٢) و(٥٨٣)، والترمذي (٢٣٥) و(٢٧٧٣)، والنسائي ٢/ ٧٧، وابن ماجه (٩٨٠) والطيالسي (٦١٨)، وابن خزيمة (١٥٠٧) و(١٥١٦)، وابن حبان (٢١٢٧)، و(٢١٣٣) و(٢١٤٤)، من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٢) «العدة» ٢/ ٦٧٩.

(٣) «المستصفى» ٢/ ١٧٤، و«التبصرة»: ١٧٢، و«المحصول» ٣/ ٤٣، و«جمع الجوامع» ٢/ ١٧، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٠٧.

(٤) «أُصول السرخسي» ٢/ ٤٤ - ٤٥ و«ميزان الأُصول» ١/ ٤٦٠، و«تيسير التحرير» ١/ ٣٠٢ .

(٥) «المعتمد» لأبي الحسين البصري ١/ ٢٦٤.

وقال أصحاب الأشعري: هو على الوقف على ما يدل عليه الدليل[1].

وإنما يقف الأشعري في أكثرِ المسائل؛ لأنه لا يجدُ ترجيحاً ولا ظاهراً، وأقدمَ غيرُه؛ لِما قام عنده من أمارةِ الترجيحِ.

فصل
في جمع أدلتنا

فمنها: أنَّ الاستثناءَ معنى يقتضي التخصيصَ، لا يستقلّ بنفسِه، فإذا تعقَّب جملاً رجَع إلى جميعها، كالشرطِ.

وقد أجمعنا على أنَّه لو قال: امرأتي طالقٌ، عبدي حرٌّ، وما لي صدقةٌ إنْ شاءَ الله، أو: إنْ دخلتُ الدارَ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من ذلك يكونُ موقوفاً على المشيئة، ودخولِ الدار.

يوضحُ صحةَ إلحاق الاستثناء بالشرط: أنَّ الاستثناءَ يعمل عملَه، فيوقفُ تَنَجُّز الجملِ ووقوعها، فإنّه إذا تابَ؛ خرج عن حكم رَدِّ الشهادة والفسقِ، وإذا دخل الدارَ؛ خرج عن الرِّقِّ إلى العتقِ، والنكاحِ إلى الطلاق. وتقديرُ قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾: إلا أن يتوبوا، فهما سواء؛ لأنَّ هذا لوقوع[2] المشروط، وهذا لإخراج[3] المستثنى، وجميعهما يقتضيان التخصيص.

أو نقول: ما عاد إلى جملةٍ من الجملِ لو انفردتْ، عادَ إلى جميعها إذا تقدَّمت، كالشرط؛ فإنه لو قال: زوجتي طالقٌ إنْ شاءَ اللهُ، أو: عبدي حرٌّ إن شاءَ اللهُ. عادَ الاستثناءُ إلى كلِّ جملةٍ منفردةٍ، وعادَ إلى جميعها إذا تقدَّمت، كذلك الاستثناءُ لمَّا عاد

---

(١) وهذا ما رجَّحه القاضي الباقلاني، ووافقه عليه الإمام الغزالي، «المستصفى» ٢/ ١٧٤، و«الإبهاج» ٢/ ٩٥.

(٢) في الأصل: «الوقوع».

(٣) في الأصل: «الإخراج».

إليها إذا انفردتْ، يجب أن يعودَ إلى جميعها إذا اجتمعتْ وتقدمتْ.

قالوا: إنَّ أهلَ الوقفِ لا يردونَ المشيئةَ إلى الجميع بمقتضى اللغةِ، بل مقتضاها رجوعُ المشيئةِ إلى الجملةِ التي تلي المشيئة، وإنَّما حكمنا برجوعِها إلى الجميعِ بمقتضى الشرعِ والحكمِ، لا بمقتضى اللغةِ. [١٤٩/٢]

قالوا: ولأنَّ الشرطَ يؤثِّر في جميعِ الجملةِ ورفعِ جميعها، فجاز أن يَرفَع جميعَ الجملِ التي تقدمته، والاستثناءُ يؤثِّر في بعضها، فلَيسَ أحدُهما كالآخرِ. فيقال: الشرعُ إنَّما حكمَ في الألفاظِ بمقتضى اللغةِ، وما جاءَ الشرعُ بما يخالفُ اللغةَ، فلو لم يجب عَودُ الاستثناءِ إلى الجمل كلّها لغةً، لما أعادَ المشيئةَ إلى الكلِّ، وكما لا يجوز أن تُحمل الألفاظُ إلا على مقتضى لغةِ العرب وتُبنى الأحكام عليها، لا يجوزُ أن يَرِد الشرعُ بحكمٍ يخالفُ مقتضى اللفظِ في اللغةِ، وكونُ الشرط يرجعُ إلى جميع الجملةِ، والاستثناء إلى بعضها، لا يمنعُ التسويةَ بينهما في رجوعِه إلى جميع الجملِ، كما لم يوجب الفرقُ بينهما في عوده إلى الجملةِ الواحدة إذا انفردتْ، كونُهُ مما يرتفعُ جميعُها بعدمِه؛ لأنَّ وجودَها لا يصحُ إلا بوجودِه، فالشرطُ لإيجادِها ولكلّ جزءٍ منها، والاستثناءُ للإخراج لا للإزالةِ، فافتراقهما في رفع الكلّ بعدمِ الشرط، ووجودُها بوجودِه لا يمنعُ تساويهما في انعطافِ كلٍّ واحدٍ منهما على ما تقدَّمه، وإذا كان الاستثناءُ للإخراج، فالجميعُ لا يخرجُ عن نفسه[1].

ومنها: أنَّ الجمل المعطوف بعضُها على بعضٍ، بمثابةِ الجملةِ الواحدة.

الدليل على ذلك: أنَّه إذا قال: رأيتُ رجلاً ورجلاً، بمثابةِ قوله: رأيتُ رجلين. لا سيَّما على مذهب من يقول: إنَّ قوله لغيرِ المدخول بها: أنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ. يقعُ بها الثلاثَ، كما لو قال: أنتِ طالقٌ ثلاثاً. وهو مذهبُنا، وهذا يدفع سؤال

---

(١) «العدة» ٢/ ٦٨٠.

[من][1] يفرق بين قياسِنا للجملِ على الجملةِ الواحدةِ، فيقول: إنَّ الجملة الواحدة ليس هناك ما هو أولى منها، وليس بينها[2] وبينَ الاستثناءِ حائلٌ، والجملُ تصيرُ الأخيرة التي تلي الاستثناءَ حائلاً، يمنع رجوع الاستثناءِ إليها، لما بيّنا، أنَّ الجمل المعطوفة بمثابةِ الجملةِ الواحدة.

ويدفع أيضاً عنّا قولهَم: إنَّ الجملةَ الواحدة تخالفُ الجملَ، فإنه لو قال: أنتِ طالق ثلاثاً إلا واحدة. صحَّ الاستثناء، ولو قال: أنتِ طالق وطالق وطالق إلا واحدة. وقع الثلاث، ولم يُخرجْ الاستثناءُ شيئاً، وكان الفرقُ بينهما: أنَّ الاستثناء يعودُ إلى الطلقة الأخيرة، فيصيرُ رافعاً للطلقةِ من طلقةٍ ، والاستثناءُ متى كان رافعاً للكلّ بطُلَ ولم يُخرجْ شيئاً.

ونحن نقولُ: لا يرجعُ إلى الجميع وهي الثلاث؛ لأنَّ الواوَ العاطفةَ تجري مجرى قوله: أنت طالق ثلاثاً[3].

ومنها: أنَّ الاستثناءَ يصلحُ أن يعودَ إلى كلِّ واحدةٍ[4] منها، وليسَ إحداهما بأولى من الأخرى، فوجبَ أن يعود إلى الجميع، كالعموم؛ شمل آحادَ الجملةِ إذ لم يتخصصْ أحدُهما بمعنىً يوجبُ وقوفه عليه وتناوله له خاصَّةً، فيعم آحادَ الجنس كلَّها، كذلكَ ها هنا.

فإن قيل: فرقٌ بين الذكرِ لجملة واحدةٍ تشتمل على آحاد، وبين أفرادِ آحادِ الجملة في باب الاستثناء، بدليل أنَّه لو قال: أنتِ طالقٌ وطالقٌ إلا طلقةً. فإنَّه لا يرفعُ الاستثناء شيئاً، لكونه يعود إلى الجملةِ الأخيرةِ، فيصيرُ استثناءً للطلقةِ نفسِها،

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «ولا ما بينه»، والمثبت من «العدة» ٢/ ٦٨١.

(٣) «العدة» ٢/ ٦٨١، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٩٤ - ٩٥.

(٤) في الأصل: «واحد».

ولو قال: أنتِ طالق ثلاثاً إلا طلقةً. صحَّ الاستثناء، وارتفعتْ به طلقةٌ. [٢/ ١٥٠]

قيل: لا نُسلِّم، بل الجميعُ سواءٌ، كما تقولُ أنتَ في عودِ الشرط إلى الجميع، المفردِ وغيرِه، ففيما ذكرنا دلالةٌ على أهلِ الوقفِ لأنَّنا لما دلَّلنا على عودِ الاستثناءِ إلى الجميع، امتنع صحةُ القولِ بالوقفِ؛ لأنَّ الوقفَ إنما يوجبُه عدمُ الترجيحِ، فإذا ترجَّح أحدُ المتردِّدين، بطلَ الوقفُ.

فصل في شُبَهِهم

أما شُبهة أهلِ الوقف[١]، قالوا: إنَّا لا نَعرفُ بالنقلِ الذي يُثبتُ العلمَ ويقطعُ العذرَ عن أهلِ اللغة، أن الاستثناءَ يعودُ إلى جميع الجمل المتقدمةِ، ولا أنَّه يعودُ إلى الجملةِ التي [تسبق][٢] الاستثناء، وغاية ما جاء عنهم إعادته إلى الجملةِ التي يليها[٣] تارةً وإعادته إلى الجمل جميعها أخرى، وذلكَ بحسبِ ما تَدلُّ عليه دلالةٌ من جهتِهم، أو قرينةٌ، فإذا كانَ استعمالُهم لذلك منقسماً، ولا نقلَ يدلُّ على رجوع الاستثناءِ إلى الجميع، ولا [إلى][٤] الجملةِ الأخيرةِ؛ وجب الوقفُ إلى أن تردَ دلالةٌ توجبُ ترجيحَ أحدِ الأمرينِ على الآخرِ.

---

(١) للذين قالوا بالتوقف في عود الاستثناء وجهتان:
الوجهة الأولى: وقد ذهب إليها القاضي أبوبكر الباقلاني والغزالي، حيث قالا بالتوقف العارض؛ أي لتعارض الدليل في كونِ الاستثناءِ خاصاً بالجملةِ الأخيرة، أو يرجع إلى الجميع.
الوُجهةُ الثانية: وقد ذهب إليها المرتضى من الشيعة، حيث قال بالتوقف الاشتراكي: أي أنّ الاستثناء في الأصل يصلحُ رجوعُه إلى جميعِ الجمل، وإلى الجملةِ الأخيرة، على جهة الاشتراك والتساوي، كلفظِ القرء للحيض والطهر، ولفظِ العين لمسمياته المختلفةِ المشتركة. «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٦١٢، و«الإحكام» للآمدي ٢/ ٤٤٠، و«المحصول في علم أصول الفقه» ٣/ ٤٣.

(٢) سقطت من الأصل.

(٣) في الأصل: «تليه».

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

فيقالُ: إنما يجبُ الوقفُ إذا تساوى الأمرانِ، وما تساويا عندنا، لما بيّنا من أدلةِ الترجيح، وأنَّ الظاهرَ في لغتِهم عودُهُ إلى الجميعِ، ولا يعودُ إلى الجملةِ الأخيرة إلا بدلالةٍ.

ولأنَّ هذه المسألةَ اختلفَ فيها السلفُ على مذهبينِ ليس فيهما وقفٌ، فالقولُ بالوقفِ إحداثُ مذهبٍ ثالثٍ بعد انعقادِ الإجماع[1].

ومنها: أنَّ الاستثناءَ من الجملةِ، إذا تَعَقَّب استثناءً؛ كانَ الاستثناء الثاني عائداً إلى الاستثناءِ الذي يليهِ دونَ الجملةِ. مثاله: قولُ القائل: له عليَّ عشرةُ دراهَم إلا أربعةً إلا درهمين، فإنَّ الاستثناء الثاني يعودُ إلى الأربعةِ، فيكونُ الإقرارُ بثمانيةٍ، وما ذاك إلا لأنَّ الاستثناءَ الثاني جملةٌ تلي الاستثناء، وهذا موجودٌ في الجملةِ القريبة ها هنا.

فيقال: إنما رجع الاستثناء [إلى الجملةِ الأخيرة][2] دونَ الجملةِ الأولى؛ لأنَّه لا يصحُّ رجوعُه إليهما؛ لأنَّ إحداهما نفيٌ، والأخرى إثباتٌ، وعندَ القوم: أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ، ومن النَّفي إثبات[3]، فلما كان قولُه: علي عشرةٌ إثباتاً، كان قولُه: إلا أربعةً. نفياً، فبقي ستة، فلما قالَ: إلا درهمين عادَ إلى الأربعةِ المنفيةِ، فاقتضى إثباتَ درهمين مع الستة فصارت ثمانية.

فأمَّا في مسألتِنا فكلُّها إثباتٌ، أو كلُّها نفيٌ، فصارت جملةً واحدةً، كما قلنا في تقدُّمِها للشرطِ، فإنَّه يعودُ الشرطُ إلى جميعِها عوداً واحداً[4].

ومنها: أن قالوا: إنَّ الجملةَ الأولى بينها وبينَ الجملةِ الأخيرةِ التي تلي الاستثناءَ، ما يقطعُ الاستثناءَ عنها من الجُملِ، فصارت الجملةُ المتخلّلةُ بمثابةِ السكتِ بين

---

(١) «العدة» ٢/ ٦٨٣، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٩٩ - ١٠٠.

(٢) ما بين معقوفين ساقط من الأصل.

(٣) في الأصل: «ومن الإثبات نفي» وهو تكرار لما قبله.

(٤) «التمهيد» ٢/ ٩٧ - ٩٨.

الاستثناءِ والمستثنى منه، فإنّه يَقطعُ، كذلك الجملةُ المتخللةُ بينَ الاستثناءِ وبينَ الجملةِ الأولى.

فيقالُ: الفصلُ بين الجملةِ والاستثناءِ لا يُسلَّمُ؛ لأنَّ الجملَ كالجملةِ الواحدةِ، على ما بَيَّنّا، والشيءُ الواحدُ لا يحولُ بينهُ وبينَ نفسِه، وكذلك ما أجري مجراه.

ألا ترى أنَّ الجُملَ في بابِ الشرطِ، وهو إذا قال: امرأتي طالقٌ، وعبدي حرٌّ ومالي صدقةٌ إن شاءَ الله. أو قال في الخبر: أعطِ بني تميم، وبني طَيِّىء كلَّ واحدٍ ديناراً إلا الكفارَ، لم يمنعْ ذلك من رجوعِ الاستثناءِ إلى الجميعِ، ولم يحصلْ ذلكَ بمنزلةِ ما لو [٢/ ١٥١] فصلَ بينهما بالسكوت.

ومنها: أنهُ استثناءٌ تَعقَّبَ جُملتين، فلم يرجعْ بظاهرِه إليهما، كما لو قال: أنتِ طالقٌ ثلاثاً إلا أربعاً.

فيقالُ: إنَّما لم يرجعْ في هذا إلى الجميع؛ لأنَّ ذلك يُفضي إلى رفعِ الاستثناء للمستثنى منه، وذلك يخرجُهُ عن حقيقةِ الاستثناءِ، وفي ردِّنا للاستثناءِ إلى جميع الجمل لا يرفعُ المستثنى منه؛ لأنَّ التائبين بعضُ المجرمينَ، والتوبةُ حالٌ غَيرُ حال الإصرارِ.

والذي يوضِّحُ هذا: أنَ الذي ذكروهُ؛ لو انفردت كلُّ واحدةٍ من الجملِ، وتعقبها الاستثناءُ، لم يرجعْ إليها، وفي مسألتِنا، لو انفردت كل [واحدة][1] من الجملِ، وتعقَّبها الاستثناءُ رجَع إليها، فدلَّ على الفرقِ بينهما.

وإنَّما اختصَّ الطلاقُ بذلك، لأنَّه لا يملكُ منه إلا ثلاثاً فقط، فلو عاد إلى الثلاث لرفعها[2] كلَّها، فإنه لو كانَ بدلاً من الطلاقِ أنه قال: له علي ثلاثةُ دراهم، وثلاثةُ دراهمَ، وثلاثةٌ إلا أربعةً. صحَّ الاستثناءُ، وصارَ كأنَّه قال: له علي تسعةُ دراهم

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «فرفعها».

إلا أربعة[1].

ومنها: قولُهُم: لـو قال: امرأتي طـالقٌ، وأعط زيداً درهماً إن دخلَ الـدار، لم يرجع الشرطُ إلى الطلاقِ، بل يقع الطـلاقُ، ويقف دفعُ الدرهم على دخولِ الـدارِ، فكذلكَ ها هنا، وهذا مثلُ مسألتنا، وهو في باب الشرطِ الذي عوَّلتم عليه.

فيقالُ: إنَّ الجملتين مُختلفتـان؛ إحداهما: إيقاعُ طـلاقٍ، والثانيةُ: أمـرٌ، فلما عدلَ عن إيقاع الطلاقِ إلى الأمرِ، علمنا أنهُ لم يصل الثاني بالأولِ، وإنما بدأ بأمرٍ علَّقهُ على شرطٍ، فعادَ الشرطُ إليه، وليس كذلك في مسألتِنا؛ لأنَّهُ لم يقطعْ ما تقدَّمَ بغيرِهِ.

فـوزانُ ما ذكـرتُم من مسألتِنا أنْ يقـولَ: امرأتي طـالقٌ، ومالي صـدقةٌ على فـلانٍ المسكينِ إن دخلَ الدارَ، فيرجعُ الشرطُ إلى الجميعِ.

ومنها: قولُهُم: إنَّ العمومَ قـد ثبت في كلِّ واحدةٍ[2] من هذه الجُمل، وتخصيصُ بعضِها بالاستثناء مشكوكٌ فيه، فلا يجوزُ تخصيصُ العمومِ بالشكِّ.

فيقـالُ: لا نُسلِّمُ ثبوتَ العمـوم مع اتصـالِ الاستثنـاء بالكـلامِ، ثمَّ هـذا يبطلُ بـالجملةِ الـواحدةِ إذا تنـاولتْ أشياءَ ثـم تعقَّبها استثنـاءٌ، فإنَّ العموم قـد ثبتَ لِكُلِّ واحدة من الجملِ على زعمِهم، ثمَّ الاستثناءُ يعودُ إلى الجميع.

ولأنّا نعارضُهم بمثلِه في العموم، فنقولُ: إنـه كما يُخصُّ بالقطعِ؛ وهو خبرُ التواترِ ودليل العقل، يُخَصُّ بالقياسِ وخبرِ الواحدِ، وليس بقطعٍ بل هو ظنٌّ، وفي مسألتِنا ما خصصناه إلا بظنٍّ، فأما بشكٍّ فلا؛ لأنَّ الترجيح لا يَبقى معهُ شكٌّ[3].

ومنها: أنَّ الاستثناءَ إنما رُدَّ إلى ما تقدمَ؛ لأنَّـه لا يستقلُّ بنفسِه، فإذا أعدناه[4] إلى

---

(١) «التبصرة»: ١٧٥.

(٢) في الأصل: «واحد».

(٣) «العدة» ٢/ ٦٨١.

(٤) في الأصل: «عدنا».

ما يليهِ، استقلَّ واكتفى باستقلالِه به، فلا وجهَ لطلبِ الزيادة إلا أن تقوم عليها دلالةٌ.

فَيقـالُ: هذا بـاطلٌ بالشرطِ، لا يستقلُّ بنفسـه، وإذا رُدَّ إلى ما يليـهِ خاصـةً دون جميعِ ما تقدَّمهُ، استقلَّ، وما اكتُفيَ به حتى يُردَّ إلى الجميع[1].

(١) «العدة» ٢/ ٦٨١ - ٦٨٢، و«التمهيد» لأبي الخطاب ٢/ ٩٧.

فهرس الموضوعات — الصفحة